



الإصدار التاسع عشر

السياق القرآني

وأثره في تفسير المدرسة العقلية الحديثة

(دراسة نظرية تطبيقية)

تأليف

د. سعد بن محمد بن سعد الشهراني

أستاذ التفسير المشارك بقسم القرآن

كلية الشريعة بجامعة الملك خالد

كرسي القرآن الكريم وعلومه

جامعة الملك سعود



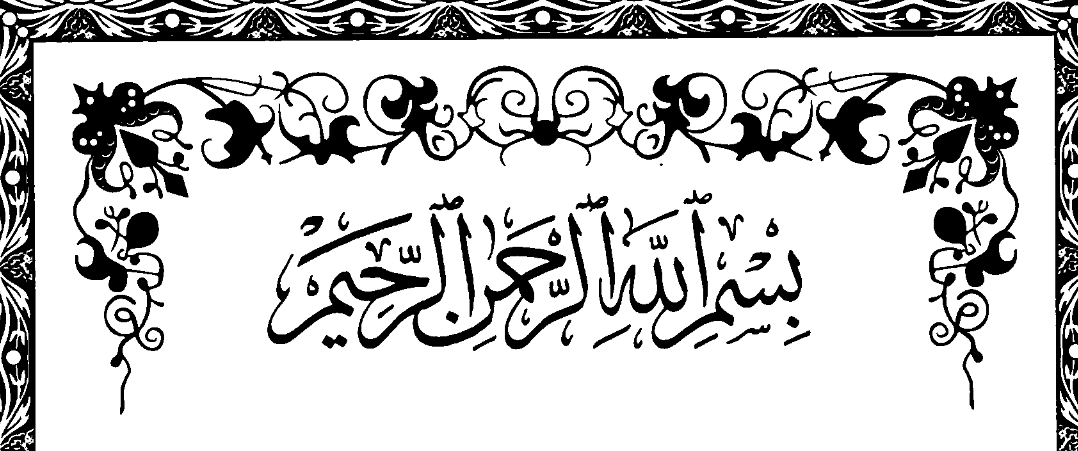
ح كرسي القرآن الكريم وعلومه بجامعة الملك سعود، ١٤٣٦هـ
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر
الشهراني، سعيد محمد سعد
السياق القرآني وأثره في تفسير المدرسة العقلية الحديثة: دراسة نظرية تطبيقية. /سعيد محمد سعد الشهراني.- الرياض، ١٤٣٦هـ
٥٢٠ص؛ ١٧×٢٤سم
ردمك: ١ - ٤ - ٩٠٦٢١ - ٦٠٣ - ٩٧٨
١ - القرآن - التفسير الحديث ٢ - القرآن - مناهج التفسير ٣ - علوم القرآن أ. العنوان
ديوي ٢٢٧,٦ ١٤٣٦/١٠٣٦

الطبعة الأولى
١٤٣٦هـ

يهتم الكرسي بنشر البحوث المتميزة والجادة
في التفسير وعلومه تحقيقاً ودراسة

جامعة الملك سعود - كلية التربية
هاتف: ٠٠٩٦٦١١٤٦٧٤٧٤٤ - ص.ب. ٢٤٢١٩٩ الرياض ١١٣٢٢
بريد إلكتروني: quranchair@ksu.edu.sa - الموقع: http://c.ksu.edu.sa/quranchair
تويتر: @quranchair

منافذ البيع
الرياض: ٤٤٥٦٢٢٩ / ٠١١ - مكة المكرمة: ٠١٢/٥٧٦١٣٧٧ - المدينة النبوية: ٠١٤/٨٤٦٧٩٩٩



مُقَدِّمَةُ كرْسِيِّ القُرْآنِ الكَرِيمِ وَعُلُومِهِ

المقصود بالسياق في هذه الدراسة «ما يُحيط بالنص من عواملَ داخليةٍ أو خارجيةٍ لها أثرٌ في فهمهِ، مِنْ سابقٍ له أو لاحقٍ بهِ، أو حالِ المخاطَبِ والمُخَاطِبِ، والغرضِ الذي سِيق له، والجوِّ الذي نزل فيه». وهذا المعنى للسياق قد رُوعي في تفسير السلف منذ نزول القرآن، وكان ظاهرًا لديهم، فلم يكن مفسِّرُو السلف يفهمون القرآن إلا في ضوء السياق الذي أحاط بنزوله، وكذلك المفسرون بعد ذلك حتى العصر الحديث.

إن إغفال السياق في فهم القرآن وتفسيرِه من أكبر أسباب الخطأ في فهم القرآن، فهو يُفضي إلى أخطاءٍ جسيمة في التفسير، ويؤدي إلى انحرافٍ واضح في معاني القرآن. وقد وقع كثيرون في هذه الأخطاء قديمًا وحديثًا، وكُتبت دراساتٌ معاصرة في إبراز أهمية العناية بالسياق القرآني في التفسير، وتأتي هذه الدراسة التي بين يديك **بعنوان (السياق القرآني وأثره في تفسير المدرسة العقلية الحديثة)** للدكتور سعيد الشهراني لتركز الحديث عن عددٍ من كتب التفسير المعاصرة ومدى مراعاة مؤلفيها للسياق في أثناء تفسيرهم، وهي مفيدة للقارئ المتخصص في معرفة منهج

هؤلاء المفسرين في التعامل مع السياق والانتفاع بدلالته أثناء تفسيرهم للقرآن، ومثل هذه الدراسات التأصيلية التطبيقية تفيد الباحث والقارئ على حدٍّ سواء، ونحن في حاجة إلى إبرازها، ونشر المعرفة بها بين الباحثين والمثقفين؛ حتى لا يقعوا في أسر بعض الشبهات التي تثار بين الحين والآخر في فهم القرآن.

وقد رغبنا في كرسي القرآن الكريم وعلومه نشر هذه الرسالة العلمية القيمة؛ لتكون مع الدراسات السابقة في ميدانها رافدًا من روافد خدمة التفسير وأصوله، وإضافة للمكتبة القرآنية المعاصرة تعمِّق المعرفة القرآنية، وتصحِّح الخلل الواقع في بعض كتب التفسير المعاصرة، ونسأل الله أن ينفع بها، وأن يتقبل من المؤلف ما قدمه فيها.

أ.د. عبد الرحمن بن معاضة الشهري
المشرف على الكرسي

المُقَدِّمَة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه، من يهده الله فلا مضلَّ له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إلـٰه إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا. أَمَّا بَعْدُ:

فإن أفضلَ العلوم وأَجَلَّها وأَنْفعَهَا علومُ القرآن الكريم، الذي جعله الله تعالى موعظة، وشفاء لما في الصدور، وهدى ورحمة للمؤمنين، وندب عبادَه إلى تدبر آياته وفهم معانيه، والعمل بما فيه.

وقد هيأ الله لهذه الأمة المباركة مَن بَيَّن لها معاني القرآن على مر العصور والأزمان، فكان إمامهم في ذلك النبي الكريم ﷺ، ثم قام الصحابة الكرام ﷺ بهذه المهمة أتم قيام، وسار التابعون لهم بإحسان على نهجهم، فبلغوا القرآن لمن بعدهم بكل أمانة وصدق.

ثم تصدى لهذه المهمة ـ مهمة بيان القرآن ـ علماء أجلاء وأئمة نجباء، فسروا آيات القرآن الكريم، وبينوا معانيه، وأظهروا أسراره الكامنة، وكنوزه المدفونة، كُل بحسب علمه وما أدى إليه اجتهاده.

وقد سلكوا في ذلك طرقًا لفهم معاني كلام الله ﷻ، «فكان أحسن هذه الطرق: تفسير القرآن بالقرآن، فما أُجمل في مكان فإنه قد فُسِّر في موضع آخر، وما اختُصر في مكان بُسِط في موضع آخر...».

إذا عُلم ذلك فإن الاستعانة بالسياق له أثره، وأهميته في تفسير

كلام الله ﷻ، إذ هو تفسير الآية بما ورد في كتاب الله، واحتف به من القرائن المحيطة به، ولذا ينبغي للمعتنين بتفسير القرآن ملاحظته ومراعاته، ولأجل هذا عُني المفسرون بنظرية السياق عناية كبيرة، بدءًا بإمامهم ابن جرير الطبري، وصولًا إلى تلاميذه من بعده، كالبغوي، وابن تيمية، وابن القيم، وابن كثير. . . وغيرهم.

ولئن اعتنى المفسرون بالسياق قديمًا، فإن لمفسري المدرسة العقلية الحديثة عناية به كذلك، أحسب أن لها أثرًا في تفاسيرهم، ومما يدل على ذلك كثرة استشهادهم به لبيان مراد الله، وكشف معانيه، وترجيح المسائل الفقهية. . ، وغير ذلك.

من أجل هذا وذاك أحببت أن يكون موضوع رسالتي لنيل درجة الدكتوراه «السياق القرآني وأثره في تفسير المدرسة العقلية الحديثة (دراسة نظرية تطبيقية)»

فكان ـ ولله الحمد والمنة ـ ما أردت، والله أسأل أن يجعل القول رشيدًا، والرأي سديدًا، هو ولي ذلك والقادر عليه.



أهمية الموضوع وأسباب اختياره

تكمن أهمية الموضوع في النقاط التالية:

١ ـ خدمة القرآن الكريم، والمساهمة في إثراء مكتبة التفسير بهذا النوع من الدراسات.

٢ ـ جِدَّة الموضوع وحداثته، إذ لم يسبق أن درس مثل هذا الموضوع في حد علمي.

٣ ـ الحاجة الماسة إلى إظهار الأطر العامة للسياق القرآني، إذ أنه لا يزال بحاجة إلى مزيد بحث وتصنيف.

٤ ـ أن السياق القرآني له أهميته الواضحة فهو داخل في تفسير القرآن بالقرآن.

٥ ـ اعتنت المدرسة العقلية الحديثة بالسياق عناية فائقة تُحمد عليها، إلا أنها غالت فيه أحيانًا فقدمته على النص الصحيح الصريح، مما دعاني إلى دراسة نقدية لما وقعوا فيه وتقويمه، وتعضيد ما وفقوا إليه وتقريره.



حدود البحث

سيكون بحثي لموضوع السياق في تفاسير المدرسة العقلية الحديثة محصورًا في الكتب التالية:

١ ـ تفسير محمد عبده. (تفسير الفاتحة، وجزء عم).

٢ ـ تفسير المنار، لمحمد رشيد رضا. (من أول القرآن إلى آية (٥٢) سورة يوسف).

٣ ـ تفسير القرآن الكريم، لمحمود شلتوت. (من أول القرآن إلى نهاية سورة التوبة).

٤ ـ زهرة التفاسير، لمحمد أبو زهرة. (من أول القرآن إلى آية (٧٣) سورة النمل).

٥ ـ تفسير المراغي، لأحمد المراغي. (تفسير القرآن كاملًا).

وإنما اقتصرت على هذه التفاسير؛ لأن مؤلفيها ممن أرسى قواعد هذه المدرسة، أو أضاف إليها جديدًا.



خطة البحث

يشتمل البحث على مقدمة، وبابين، وخاتمة.

مقدمة: وتشتمل على أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، وخطة البحث.

* الباب الأول: الدراسة النظرية للسياق القرآني.

وفيه أربعة فصول:

الفصل الأول: السياق القرآني تعريفه، وعناية العلماء به.

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: تعريف السياق لغة واصطلاحًا.

المبحث الثاني: مفهوم السياق القرآني.

المبحث الثالث: نشأة مصطلح السياق.

المبحث الرابع: أهمية السياق، وعناية العلماء به.

الفصل الثاني: المدرسة العقلية الحديثة في التفسير.

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: مكانة العقل في الإسلام.

المبحث الثاني: منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير.

المبحث الثالث: التعريف برواد المدرسة العقلية الحديثة.

المبحث الرابع: موقف المدرسة العقلية من المدرسة الأثرية.

الفصل الثالث: السياق القرآني في تفسير المدرسة العقلية.

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: مرادفات السياق في تفسير المدرسة العقلية.

المبحث الثاني: قواعد السياق القرآني.

الباب الثاني: الدراسة التطبيقية للسياق القرآني.

وفيه أربعة فصول:

الفصل الأول: أثر السياق في مسائل الاعتقاد.

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: أثر السياق في إثبات صفات الله ﷻ.

المبحث الثاني: أثر السياق في عصمة الأنبياء ﷺ.

المبحث الثالث: أثر السياق في الإيمان بالغيب.

المبحث الرابع: أثر السياق في الرد على المخالفين.

الفصل الثاني: أثر السياق في كشف المعاني، وبيان المراد.

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: أثر السياق في تحديد المخاطب، وبيان المراد.

المبحث الثاني: أثر السياق في بيان معاني الألفاظ والتراكيب.

المبحث الثالث: أثر السياق في عود الضمير.

الفصل الثالث: أثر السياق في علوم القرآن.

وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: أثر السياق في أسباب النزول.

المبحث الثاني: أثر السياق في النسخ.

المبحث الثالث: أثر السياق في المكي والمدني.

المبحث الرابع: أثر السياق في القصة القرآنية.

المبحث الخامس: أثر السياق في علم المناسبات.

الفصل الرابع: أثر السياق في الأحكام الفقهية.

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: أثر السياق في فقه العبادات.

المبحث الثاني: أثر السياق في فقه المعاملات.

المبحث الثالث: أثر السياق في فقه الأسرة.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج التي توصلتُ إليها، والتوصيات.

الفهارس[1]:

- قائمة المصادر والمراجع.
- فهرس الموضوعات.



(١) وقد اكتفيت بوضع فهرس للمصادر والمراجع وفهرس للموضوعات وذلك للاختصار.

منهج البحث

هذا وقد سلكت في بحث هذا الموضوع المنهج التالي:

١ ـ جمعتُ المادة العلمية من كتب المدرسة العقلية الحديثة، في نطاق حدود بحثي.

٢ ـ قمتُ بدراسة أمثلة تطبيقية لكل مبحث، **وفق المنهج التالي:**

أ ـ أذكر الآية التي ورد فيها الخلاف.

ب ـ أذكر أقوال المفسرين في الآية.

ج ـ أذكر موقف أصحاب المدرسة العقلية.

د ـ أبيِّنُ أثر السياق من منظور أصحاب المدرسة العقلية.

هـ ـ المقارنة بين اختيارات رجالات المدرسة، واختيارات غيرهم من أئمة التفسير، مع الاستدلال لكل قول من الأقوال، وذكر ما يرد عليه من اعتراضات. مبتدئًا بالقول الراجح، ما لم يقتض الأمر خلاف ذلك، كأن يكون الراجح الجمع بين الأقوال وحمل الآية على كل ما ذكر فيها.

و ـ أختم الدراسة بذكر النتيجة التي توصلت إليها.

٣ ـ عندما أذكر قول أحد رواد المدرسة، فلا يعني موافقة الآخرين له دائمًا، بل ربما أن منهم من يردُّ قوله، والقول يُعبر عن وجهة نظر صاحبه، والأمرُ الذي يجمع بينهم في العموم الاتفاق في تحكيم العقل، وتقديمه على النصوص.

٤ - اكتفيتُ في الدراسة التطبيقية بما يوضحُ المقصود، ويثبتُ المراد، إذ المراد ضرب المثال، لا الاستقصاءُ، ويكفي من القلادة ما أحاط بالعنق.

٥ - عزوتُ الآيات إلى سورها، ووثقت القراءات من مصادرها.

٦ - خرجتُ الأحاديث من مصادرها المعتمدة، ونقلتُ أحكام الأئمة على ما ليس في الصحيحين منها.

٧ - خرجتُ الآثار من مصادرها الأصلية إن وجدت، وإلا من الكتب التي عُنيت بجمع أقوال السلف في التفسير.

٨ - اعتنيتُ بذكر أقوال السلف من الصحابة والتابعين في معاني الآيات.

٩ - وثقتُ النصوص من مصادرها الأصلية.

١٠ - شرحتُ الغريب، ووضحتُ الغامض، وضبطتُ المشكل.

١١ - ترجمتُ للأعلام غير المشهورين عند أول ذكرهم، ولأن الشهرة ليس لها ضابط معين فقد اجتهدت في ذلك، مع الأخذ بالاحتياط عند التردد.

١٢ - عزوتُ الشواهد الشعرية إلى دواوينها إن وُجدت، وما لم أجده منها في الدواوين عزوته إلى مصادرها المعتمدة.

١٣ - عرَّفتُ بالفرق، والطوائف، والأماكن التي تحتاج إلى تعريف.

صعوبات البحث:

لا يخلو بحث من صعوبات، إلا أن الصعوبات تتفاوت، وسأذكر بعضًا منها تحدثًا بنعمة الله، لا شكوى إلى مخلوق، فكم يسر من عسير، وذلَّل من صعب، فله الحمد على كل حال، **ومنها**:

١ ـ طول مراجع البحث، حيث تجاوزت خمسة عشر ألف ورقة، مما اضطرني للبقاء حولين كاملين للاستقراء، وتقييد الفوائد والفرائد.

٢ ـ صعوبة تحديد ضابطٍ للسياق أسير عليه طيلة كتابة بحثي، وذلك لأن الخلاف في ضبط هذا المصطلح مع الباحثين، لا زال قائمًا حتى لحظة الفراغ من البحث وتسليمه.

٣ ـ أن التعامل مع مفسري المدرسة العقلية الحديثة، ليس كالتعامل مع غيرهم من المفسرين، وذلك لأنهم قدسوا العقل، وقدموه على النقل، مما يدعو إلى محاولة رد شبههم بالعقل، مع عدم إهمال نصوص الكتاب والسُّنَّة.

هذا وقد بذلت جهدي في بحث مسائل هذه الرسالة وتحريرها، ومراجعتها، وكنت أحب أن أطيل الوقوف عند بعض المسائل، وأرجع إلى المزيد من المصادر في الفنون الأخرى غير التفسير، ولكن ضيق الوقت حال بيني وبين هذه الرغبة، فقدمتها معترفًا بالضعف، والتقصير، راجيًا ممن يطّلع على مواضع الخلل أن لا يضنَّ عليَّ بما يُصلح الزلل.

وفي الختام أحمد الله ـ تعالى ـ حمدًا كثيرًا طيبًا مباركًا، يليق بجلال وجهه وعظيم سلطانه، على ما منَّ به عليَّ من المنن العظيمة التي لا تحصى، ومنها إتمام هذا البحث.

فاللَّهُمَّ لك الحمد لا نحصي ثناءً عليك.

ثم إني أُثني بالشكر لمن كانا السبب في وجودي بعد خالقي جل وعلا، والله أسأل أن يُحسن إليهما كما أحسنا إلي، ﴿رَّبِّ ٱرْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِى صَغِيرًا﴾ [الإسراء: ٢٤].

وأخص بالشكر والعرفان المشرف على هذا البحث فضيلة الأستاذ الدكتور/أمين الباشا، على متابعته لي في جميع مراحل هذا البحث،

بالتوجيهات الكريمة، والتصويبات السديدة، كل ذلك بتواضع جمٍّ، وصدر رحب.

والشكر موصول لمناقشي الرسالة:

سعادة الأستاذ الدكتور/ عبد الله بن عمر الشنقيطي.

والأستاذ الدكتور/ عبد الله بن سعاف اللحياني.

كما أشكر كرسي الدراسات القرآنية بجامعة الملك سعود القائم على طباعة هذا البحث.

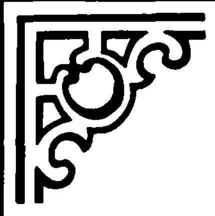
وختامًا أشكر كلَّ مَن أعانني في إعداد هذا البحث بأي وجه كان، وأسأل الله تعالى أن يجزيهم عني أحسن الجزاء، وأوفاه.

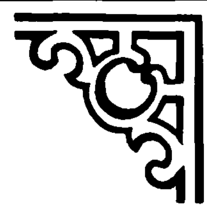
وأخيرًا أسأل الله أن يحسن القصد، ويصلح العمل، ويتجاوز عن الزلل، إنه قريب مجيب، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

✍ د. سعيد بن محمد بن سعد الشهراني

Srhan 1000@gmail.com





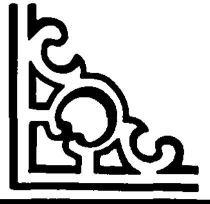


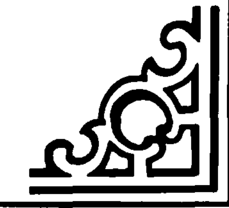
البَابُ ٱلْأَوَّلُ

الدراسة النظرية للسياق القرآني

وفيه ثلاثة فصول:

- الفصل الأول: السياق القرآني تعريفه، وعناية العلماء به.
- الفصل الثاني: المدرسة العقلية الحديثة في التفسير.
- الفصل الثالث: السياق القرآني في تفسير المدرسة العقلية.



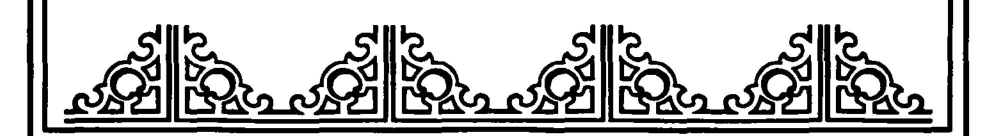


اَلْفَصْلُ اْلأَوَّلُ

السياق القرآني
تعريفه، وعناية العلماء به

وفيه أربعة مباحث:

- المبحث الأول: تعريف السياق لغة واصطلاحًا.
- المبحث الثاني: مفهوم السياق القرآني.
- المبحث الثالث: نشأة مصطلح السياق.
- المبحث الرابع: أهمية السياق، وعناية العلماء به.

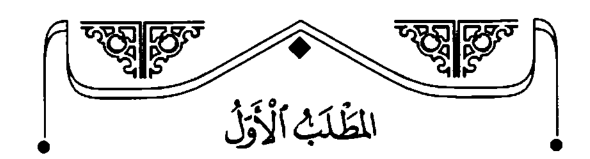


المَبْحَثُ الْأَوَّلُ

تعريف السياق لغة واصطلاحًا

* المطلب الأول: تعريف السياق لغة.
* المطلب الثاني: تعريف السياق اصطلاحًا.





المَطْلَبُ الأَوَّلُ

تعريف السياق لغة

«السين والواو والقاف أصل واحد، وهو حذو الشيء، يقال: ساق يسوق سوقًا، والسَّيِّقة: ما استِيقَ من الدواب»[(١)]، ويقال: «ولدت فلانة ثلاثة بنين على ساق واحدة؛ أي: بعضهم على أثر بعض..»[(٢)].

«وساق الإبلَ وغيرها يسوقها سوقًا وسياقًا؛ وهو سائق، وسوّاق؛ شُدد للمبالغة، وقد **انساقت وتساوقت الإبل تساوقًا إذا تتابعت**، وكذلك تقاوَدَت فهي مُتقاوِدة مُتَساوقة».

وفي حديث أم معبد: «فجاء زوجها يسوق أعنزًا ما تَساوَق»[(٣)]؛ أي: ما تَتابع[(٤)].

قال الراغب الأصفهاني[(٥)]: «سَوق الإبل: جلبها وطردها، يقال سقته فانساق،.. والسَّوِيق سمي لانسياقه في الحلق من غير مضغ»[(٦)].

والمساوقة: المتابعة كأن بعضها يسوق بعضًا..، وساق إليها الصداق والـمَهرَ سياقًا أساقه وإن كان دراهم أو دنانيرَ لأن الأصل في

---

(١) «معجم مقاييس اللغة»، ابن فارس (٤٧٤).

(٢) «الصحاح»، الجوهري (٢/ ١١٣٨ ـ ١١٣٩)، و«تاج العروس» للزبيدي (٢٥/ ٤٧٣).

(٣) «المستدرك على الصحيحين»، الحاكم (٣/ ١٠)، برقم (٤٢٧٤).

(٤) «معجم مقاييس اللغة»، ابن فارس (٣/ ١١٧).

(٥) هو: الحسين بن محمد بن المفضل الأصفهاني الراغب، وقيل: الحسين بن مفضل بن محمد، له مفردات: «ألفاظ القرآن»، «وأفانين البلاغة»، توفي في حدود سنة (٤٢٥هـ). انظر: «سير أعلام النبلاء» (١٨/ ١٢٠).

(٦) «مفردات ألفاظ القرآن»، الراغب (٤٣٦).

الصداق عند العرب الإبل وهي التي تُساق، فاستعمل ذلك في الدراهم والدينار وغيرهما»[١].

وَمَا أَنَا إِلَّا مِثْلُ سَيِّقَةِ العِدَا ... إِنِ اسْتَقْدَمَتْ نَحْرٌ، وَإِنْ جَبَأَتْ عَقْرُ[٢]

وقال:

أَبَعْدَ قَتِيلٍ بِالمَدِينَةِ أَظْلَمَتْ ... لَهُ الأَرْضُ، تَهْتَزُّ العِضَاهُ بِأَسْوُقِ[٣]

فَأَقْسَمْتُ لَا أَنْسَاكَ مَا لَاحَ كَوْكَبٌ ... وَمَا اهْتَزَّ أَغْصَانُ العِضَاهِ بِأَسْوُقِ[٤]

وقال الزبيدي[٥]: «وأصل السياق سواقٌ، قُلبت الواو ياءً لكسرة السين..، ومن المجاز: هو يسوق الحديث أحسن سياق الحديث، وكلام مَساقُه إلى كذا، وجئتك بالحديث على سوقه: على سرده»[٦].

وقال الزمخشري[٧]: «ومن المجاز: هو يسوق الحديث أحسن سياق، وإليك سياق الحديث وهذا الكلام مَساقُه إلى كذا، وجئتك بالحديث على سَوقه؛ أي: سرده»[٨].

وقال في «المعجم الوسيط»: «سياق الكلام: تتابعه، وأسلوبه الذي يجري عليه»[٩].

---

(١) «لسان العرب»، ابن منظور (١٠/ ١٦٦ - ١٦٧).

(٢) «تاج العروس» (٢٥/ ٤٧٦).

(٣) «لسان العرب» (٦/ ٤٦٣).

(٤) «لسان العرب» (٦/ ٤٣٥).

(٥) هو: أبو الفيض: محمد بن محمد بن محمد بن عبد الرزاق، الملقب بمرتضى، الحسيني الواسطي الزبيدي الحنفي، ولد سنة (١١٤٥هـ)، علامة في الحديث واللغة والأدب والأنساب، نزل مصر، له «تاج العروس»، و«إتحاف السادة المتقين» و«شرح إحياء علوم الدين»، وتوفي بالطاعون سنة (١٢٠٥هـ). انظر: «الأعلام» (٧/ ٢٩٧).

(٦) «تاج العروس» (٢٥/ ٤٧٥).

(٧) هو: محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، أبو القاسم، صاحب التصانيف، كان معتزليًا مجاهرًا به داعيًا إليه، توفي سنة ثمان وثلاثين وخمسمائة. «الجواهر المضيئة» (٣/ ٤٤٧).

(٨) «أساس البلاغة»، الزمخشري (١/ ٤٨٤).

(٩) «المعجم الوسيط» (٤٩٠).



المطلب الثاني

تعريف السياق اصطلاحًا

قبل الشروع في تعريف السياق ينبغي أن نشير إلى أن السياق ـ كما ظهر لي ـ يقوم على ركيزتين هما: السياق الداخلي، والسياق الخارجي، وإليك بيان كل منهما:

القسم الأول

السياق الداخلي، (اللغوي)

وأعني به تلك الأدوات التي يستعين بها قارئ النص لفهم المراد منه، في حدود النص المقروء، دون البحث عن عوامل خارج النص.

وعليه فإن السياق الداخلي ـ يقوم على دعامتين هما:

□ السباق:

أ ـ تعريفه لغة:

قال ابن فارس[١]: «السين والباء والقاف: أصل واحد صحيح يدل على التقديم»[٢].

وقال الفيروزآبادي: «سبقهُ يَسبِقُهُ: تقدَّمه»[٣].

---

(١) هو: أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، أبو الحسين، من أئمة اللغة والأدب، من تصانيفه: «معجم مقاييس اللغة»، و«جامع التأويل في تفسير القرآن»، وغيرهما، توفي عام (٣٩٥هـ). انظر: «سير أعلام النبلاء» (١٧/ ١٠٣).

(٢) «معجم مقاييس اللغة» (٢/ ١٢٩) وانظر: «القاموس المحيط» (٢/ ١٢٢١).

(٣) «القاموس المحيط» (٢/ ١١٨٥).

ب - وفي الاصطلاح:

ما سبق من الكلام، وتوقف فهم معنى ما بعده عليه.

□ اللحاق:

أ - تعريفه لغة:

قال ابن فارس: «اللام والحاء، والقاف، أصل يدل على إدراك شي وبلوغه إلى غيره يقال: لحق فلان فلانًا فهو لاحق،... وربما قالوا: لحقتُه: اتبعته..

وشاهده لأبي دُواد:

فَـأَلْـحَـقَـهُ وَهْـوَ سَـاطٍ بِـهَـا كَمَا تُلْحِقُ القَوْسُ سَهْمَ الغَرَبْ

وتلاحق القوم: أدرك بعضهم بعضًا، وتلاحقت الركاب والمطايا؛ أي: لحق بعضها ببعض[1].

تعريف السياق الداخلي:

عُرِّف السياق الداخلي بأنه: «المستفاد من عناصر مقالية داخل النص»[2].

التعريف المختار:

هو: ما لا يتضح معنى الكلمة إلا بالنظر في سابقه أو لاحقه، أو بهما جميعًا.

وإليك أمثلة يتضح بها المراد من السياق الداخلي:

فمن ذلك: لفظة ﴿ٱلْكِتَٰبَ﴾ فإنها وردت في القرآن بعدة معاني، **كلها تختلف باختلاف السياق الواردة فيه:**

---

(١) «القاموس المحيط» (٢/ ١١٨٥).

(٢) «دلالة السياق بين التراث وعلم اللغة»، عبد الفتاح البركاوي (٣٠).

١ ـ قال تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ﴾ [البقرة: ٧٨].

٢ ـ قال تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ كِتَٰبَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ﴾ [النساء: ٢٤].

٣ ـ قال تعالى: ﴿وَمَآ أَهْلَكْنَا مِن قَرْيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَّعْلُومٌ﴾ [الحجر: ٤].

٤ ـ قال تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّ كِتَٰبَ ٱلْأَبْرَارِ لَفِى عِلِّيِّينَ﴾ [المطففين: ١٨].

٥ ـ قال تعالى: ﴿وَلَا تَعْزِمُوا۟ عُقْدَةَ ٱلنِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْكِتَٰبُ أَجَلَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٥].

فأنت تلحظ تعدد معاني الكتاب فيما مضى من الآيات دون أن يكون ثمة تغير في مبنى الكلمة، **ففي الآية الأولى**: عَنَى به التوراة، ولذلك أُدخلت فيه الألف واللام[١]، **وفي الآية الثانية**: عَنَى به أمر الله وحكمه[٢]، **وفي الآية الثالثة**: عَنَى به الرزق والأجل[٣]، **وفي الآية الرابعة**: عنى به أعمال بني آدم[٤]، **وفي الآية الخامسة**: عَنَى به عِدَّة المرأة[٥].

ولعل هذا النوع من السياق هو ما تحدث عنه العلماء في علم الوجوه والنظائر.

القِسْمُ الثَّاني

السياق الخارجي

وأعني به تلك الأدوات الخارجة عن النص، والتي يستعين بها القارئ لفهم المراد منه، مما يحيط بالنص من ظروف يكون لها الأثر في

---

(١) جامع البيان (٢/ ١٥٥).
(٢) جامع البيان (٦/ ٥٨٠).
(٣) الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز، ومعانيها، الدامغاني(٦٦٧).
(٤) المصدر السابق (٦٦٨).
(٥) المصدر السابق (٦٦٩).

فهمه، كحال المخَاطَب، والمخاطِب، ومكان وزمان ورود النص، والغرض الذي سيق له.

تعريف السياق الخارجي:

وعُرف السياق الخارجي بأنه: «المستفاد من العناصر اللغوية التي تصاحب النص»[(١)].

التعريف المختار:

هو ما يحيط بالنص من عوامل خارجية، لها أثر في فهمه، من حال المخاطِبِ، والمُخاطبِ، والغرض الذي سيق له، والجو الذي نزل فيه.

وإليك أمثلة يتضح بها المراد من السياق الخارجي:

في قول الله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ ۗ وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنِ ٱتَّقَىٰ ۗ وَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَٰبِهَا ۚ﴾ [البقرة: ١٨٩]، فأمر الله الناس بأن يأتوا البيوت من أبوابها، يورد على القارئ للنص القرآني بعض الإشكال، إذ كيف يأمر الله عباده بأن يأتوا البيوت من أبوابها، وهو المعروف المتبادر للذهن؛ دون أمر الله به، لكن سبب نزول الآية، والجو الذي نزلت فيه - أعني به السياق الخارجي - كان له أثر واضح في فهمه.

فقد أخرج الواحدي في «أسباب النزول» بسنده عن البراء بن عازب[(٢)] قال: كانت الأنصار إذا حجُّوا، فجاءوا لا يدخلوا من أبواب بيوتهم، ولكن من ظهورها، فجاء رجل فدخل من قِبَلِ الباب فكأنه عُيِّر

---

(١) «دلالة السياق بين التراث وعلم اللغة»، عبد الفتاح البركاوي (٣٠).

(٢) هو: البراء بن عازب بن الحارث بن عدي الأنصاري، أبو عمارة، يقال: أبو عمرو، له ولأبيه صحبة استصغره النبي ﷺ يوم بدر، مات في إمارة مصعب بن الزبير سنة اثنتين وسبعين. انظر: «الإصابة» (١٤٧/١).

فنزلت هذه الآية[١].

وأخرج الحاكم[٢] في «المستدرك» بسنده عن جابر ﵁[٣] قال: كانت قريش تدعى الحُمْس، وكانوا يدخلون من الأبواب في الإحرام، وكانت الأنصار وسائر العرب لا يدخلون من باب في الإحرام، بينما رسول الله ﷺ في بستان، إذ خرج من باب، وخرج معه قطبة بن عامر الأنصاري، فقالوا: يا رسول الله إن قُطْبَة بن عامر[٤] رجل فاجر، وإنه خرج معك من الباب، فقال له: (مَا حَمَلَكَ عَلَى مَا صَنَعْتَ؟) قال: رأيتك فعلته، ففعلتُ كما فعلت فقال: (إِنِّي أَحْمَسِيٌّ)، قال: ديني دينك، فأنزل الله: ﴿وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنِ ٱتَّقَىٰ ۗ وَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَٰبِهَا ۚ﴾ [البقرة: ١٨٩][٥].

وكذلك فإن الحال التي خرج فيها الكلام لها أثر في فهمه، ففي قول الله ﷻ مخاطبًا الكافرين تبكيتًا وتخويفًا لهم: ﴿...ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ ۖ إِنَّهُۥ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [فصلت: ٤٠] وقوله ﷺ: في حديث حاطب بن

---

(١) «أسباب النزول»، الواحدي (٥٠).

(٢) هو: محمد بن عبد الله بن محمد النيسابوري، الناقد العلامة شيخ المحدثين في زمانه، ولد سنة إحدى وعشرين وثلاثمائة، صنف وخرّج، وجَرَح وعدَّل، وصحَّح وعلَّل، وكان من بحور العلم، صاحب «المستدرك على الصحيحين»؛ و«معرفة علوم الحديث»، مات سنة (٤٥٨هـ). «السير» (١٧/ ١٦٢).

(٣) هو: جابر بن عبد الله بن عمرو بن حرام بن كعب الأنصاري. يكنى أبا عبد الله أحد المكثرين عن النبي ﷺ، وله ولأبيه صحبة، مات سنة ثمان وسبعين. انظر: «الإصابة» (١/ ٢٢٢ ـ ٢٢٣).

(٤) هو: قطبة بن عامر بن حديدة بن عمرو الأنصاري الخزرجي، يكنى أبا زيد، ذكر أنه شهد بدرًا والعقبة، وكانت معه راية بني سلمة يوم الفتح، توفي في خلافة عمر ﵁ وقال أبو حاتم بن حبان: بدري مات في خلافة عثمان. انظر: «الإصابة» (٣/ ٢٤٢).

(٥) «المستدرك على الصحيحين» (١/ ٦٥٧)، برقم (١٧٧٧).

أبي بلتعة رضي الله عنه[١] حين قال له عمر رضي الله عنه: دعني أضرب عنق هذا المنافق، فقال: (**لَا تَدْرِي يَا عُمَرُ لَعلَّ اللهَ اطَّلَعَ عَلَى أَهْلِ بَدْرٍ فَقَال: اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ فَقَدْ غَفَرْتُ لَكُمْ**)[٢].

ففي الآيه السابقة خرج قوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ مخرج الترهيب والتهديد، وفي الحديث خرج قوله ﷺ: (**اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ**) مخرج الثناء والمدح لهم.

التعريف المختار للسياق القرآني:

هو: ما يُحيط بالنص من عوامل داخلية أو خارجية، لها أثرٌ في فهمه، من سابقٍ أو لاحقٍ به، أو حال المخاطِبِ، والمُخاطَب، والغرض الذي سيق له، والجو الذي نزل فيه.

شرح التعريف:

وأعني بالعوامل الداخلية: السياق الداخلي، **والخارجية**: السياق الخارجي، وقوله: لها أثر في فهمه؛ **أي**: فهم النص القرآني، وقوله: حال المخاطب: وهو الله جل جلاله، وقوله: والمخاطَب: هم مَن عاصر فترة التنزل من المؤمنين أو المنافقين أو المشركين، وقوله: الغرض الذي سيق له؛ **أي**: حال ورود الخطاب فقد يكون من باب الثناء والمدح، أو التبكيت والزجر، وقوله: الجو الذي نزل فيه؛ **أي**: مكان نزول الآية، والحال التي نزلت فيه الآيات.

---

(١) هو: حاطب بن أبي بلتعة بن عمرو بن عمير، حليف بني أسد بن عبد العزى، ممن شهد بدرًا مع النبي ﷺ والحديبية، مات سنة ثلاثين في خلافة عثمان، وله خمس وستون سنة، «الإصابة» (١/ ٣١٤).

(٢) «صحيح البخاري»، كتاب المغازي، باب فضل من شهد بدرًا (٧/ ٣٨٠ ـ ٣٨١) برقم (٣٩٨٣)، و«صحيح مسلم»، كتاب الفضائل، باب من فضائل أهل بدر رضي الله عنهم (١٦/ ٨٠) برقم (٢٤٩٤). من حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه.



المَبحَثُ الثَّانِي

مفهوم السياق القرآني

سبقت الإشارة إلى تعريف السياق في اللغة والاصطلاح، وعليه فإن العلماء في حديثهم عن ضابط السياق ينطلق كل منهم من خلال تحديده لمعناه، فمن قَصَر السياق في السابق واللاحق ـ السياق الداخلي ـ ضبطه به، ومن قصره فيما يحيط بالنص ضبطه به، وسأشير إلى بعض ما وقفت عليه من أقوالهم في تحديد مرادهم من السياق.

قال الزركشي[(١)]: «ليكن محط نظر المفسر مراعاة نظم الكلام الذي سيق له، وإن خالف أصل الوضع اللغوي لثبوت التجوز»[(٢)].

وقال السيوطي[(٣)]: «على المفسر مراعاة التأليف والغرض الذي سيق له»[(٤)].

---

(١) هو: بدر الدين، أبو عبد الله، محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، ولد سنة (٧٤٥) فقيه أصولي محدث أديب فاضل، من مؤلفاته: «البحر المحيط في أصول الفقه»، و«البرهان في علوم القرآن»، توفي في القاهرة سنة (٧٩٠)، انظر: «طبقات المفسرين» للداوودي (٢/ ١٥٧).

(٢) انظر: «الإتقان في علوم القرآن» (١/ ٣٦).

(٣) هو: عبد الرحمٰن بن أبي بكر بن محمد، جلال الدين: إمام حافظ، مؤرخ أديب، له نحو ٦٠٠ مصنف بين كتاب كبير ورسالة صغيرة، لم يترك فنًا من الفنون إلَّا وصنّف فيه، مات سنة (٩١١هـ). انظر: «الأعلام» للزركلي (٣/ ٣٠١، ٣٠٢).

(٤) «الإتقان في علوم القرآن» (١/ ١٨٥).

وقال ابن دقيق العيد[١]: «أما السياق والقرائن، فإنها الدالة على مراد المتكلم من كلامه»[٢].

وقال السرخسي[٣]: «القرينة التي تقترن باللفظ من المتكلم، وتكون فرقًا فيما بين النص والظاهر هي السياق، بمعنى الغرض الذي سيق لأجله الكلام»[٤].

وعرف السلجماسي السياق بأنه: «ربط القول بغرضٍ مقصود على القصد الأول»[٥].

وقال العطار: «قرينة السياق هي: ما يؤخذ من لاحق الكلام الدال على خصوص المقصود أو سابقه».

وقال البناني: «السياق هو: ما يدل على خصوص المقصود من سابق الكلام المسوق لذلك أو لاحقه»[٦].

وقال محمد رشيد رضا: «وإن أفضل قرينة تقوم على حقيقة معنى اللفظ، موافقته لما سبق له من القول، واتفاقه مع المعنى، وائتلافه مع

---

(١) هو: محمد بن علي بن وهب المعروف بابن دقيق العيد، ولد سنة (٦٢٥هـ) كان إمامًا متقنًا في الحديث والأصول والفقه، صنف كتاب «إحكام الأحكام»، و«الإلمام»، مات سنة (٧٠٢هـ). انظر: «أبجد العلوم» (٣/ ١٥٦).

(٢) «إحكام الأحكام»، ابن دقيق (٢/ ٢٢).

(٣) هو: محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، له كتاب «المبسوط». انظر: «شذرات الذهب» (٤/ ٣٣).

(٤) انظر: «أصول السرخسي»: (١/ ١٦٤) نقلًا عن «دلالة السياق» لردَّة الله الطلحي (٣٧).

(٥) انظر: «المنـزع البديع في تجنيس أساليب البديع» (١٨٨)، نقلًا عن دلالة السياق لردَّة الله الطلحي (٣٨).

(٦) انظر: «حاشية العطار على جمع الجوامع» (١/ ٣٠) و«حاشية البناني» (١/ ٢٠)، نقلا عن «دلالة السياق وأثرها في فهم النص» للدكتور محمود عبد الرحمن عبد المنعم (٣٧).

القصد الذي جاء له الكتاب بجملته»[١].

وقال محمد عبده: «أنا لا أعقل كيف يمكن لأحد أن يفسر القرآن..، وهو لا يعرف أحوال البشر..، وما كان عليه الناس في عصر النبوة من العرب، وغيرهم»[٢].

وقال صاحب دلالة السياق القرآني: «أما السياق القرآني، فإننا نقصد به الأغراض والمقاصد الأساسية التي تدور عليها جميع معاني القرآن إلى جانب النظم الإعجازي والأسلوب البياني الذي يشيع في جميع معاني تعبيراته»[٣].

وقال صاحب دلالة السياق القرآني: «وعلى ما سبق فيمكن تعريف السياق عمومًا بأنه: تتابع الكلام وتساوقه وتقاوده.

ويمكن تعريف دلالة السياق في التفسير بأنها: بيان اللفظ أو الجملة في الآية، بما لا يخرجها عن السابق واللاحق»[٤].



(١) انظر: «دلالة السياق منهج مأمون لتفسير القرآن» (٩١).
(٢) «تفسير المنار» (١/ ٢٥) بتصرف.
(٣) انظر: «دلالة السياق منهج مأمون لتفسير القرآن» (٨٨).
(٤) انظر: «دلالة السياق القرآني» لعبد الحكيم القاسم (١/ ٦١).



المَبحَثُ الثَّالِثُ

نشأة مصطلح السياق

إن المتأمل في تفسير السلف للقرآن الكريم، يلحظ أن قصب السبق كان لهم في إبراز السياق القرآني، واستعماله منذ بداية نزول القرآن، ومما يشهد لذلك، ما يلي:

أخرج الترمذي في «سننه»[1] من حديث عائشة رضي الله عنها: لما سألت النبي ﷺ عن قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَى رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ (٦٠) أُولَئِكَ يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ﴾ [المؤمنون: ٦٠، ٦١] فقالت: هم الذين يشربون الخمر ويسرقون؟ قال: (لَا يَا بِنْتَ الصدِّيقِ، وَلَكِنَّهُمُ الَّذِينَ يَصُومُونَ ويُصَلُّونَ ويَتَصدَّقُونَ، وهُمْ يَخَافُونَ أَلَّا يُقْبَلَ مِنْهُمْ، ﴿أُولَئِكَ يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ﴾)[2].

وأخرج الطبري بسنده عن عمران بن حدير[3] قال: أتى أبا مِجْلَز[4]

---

(١) «سنن الترمذي» (٥/ ٣٠٦) برقم (٣١٧٥).

(٢) وقد أشار إلى هذا الاستدلال عبد الحكيم القاسم، في رسالته الموسومة بـ«دلالة السياق القرآني وأثرها في التفسير، دراسة نظرية تطبيقية من خلال تفسير ابن جرير» ص (٨٧).

(٣) هو: عمران بن حدير العدوي، أبو عبيدة البصري، ثقة ثقة، مات سنة تسع وأربعين ومائة. انظر: «التهذيب» (٣/ ٣١٥).

(٤) هو: لاحق بن حميد بن سعيد البصري، قدم خراسان، وروى عن أبي موسى الأشعري، والحسن بن علي، ومعاوية، وأرسل عن عمر وحذيفة رضي الله عنهما، قال ابن سعد: كان ثقة، وقال أبو زرعة: ثقة، مات سنة (١٠١هـ). انظر: «تهذيب التهذيب» (٤/ ٣٣٥).

ناس من بني عمرو بن سدوس فقالوا: يا أبا مجلز، أرأيت قول الله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤] أحق هو؟ قال: نعم. قالوا: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [المائدة: ٤٥]: قالوا: أحق هو؟ قال: نعم. قالوا: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [المائدة: ٤٧] أحق هو؟ قال: نعم. فقالوا: يا أبا مجلز فيَحكُم هؤلاء بما أنزل الله؟ قال: هو دينهم الذي يدينون به، وبه يقولون، وإليه يدعون، فإن هم تركوا شيئًا منه عرَفوا أنهم قد أصابوا ذنبًا. فقالوا: لا والله ولكنك تَفرَقُ. قال: أنتم أولى بهذا مني، لا أرى رأيكم، وأنتم ترون هذا ولا تَحَرَّجون، ولكنها أُنزلت في اليهود والنصارى وأهل الشرك»[1].

ففي مناقشة أبي مجلز لنفر مِنْ بني عمرو بن سدوس، ورد قولهم بسياق الآيات، دليل على أن فكرة السياق كانت واضحة في أذهانهم.

وأخرج البخاري[2]، ومسلم[3] من حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال النبي ﷺ: (**العَائِدُ فِي هِبَتِهِ كَالْكَلْبِ يَقِيءُ ثُمَّ يَعُودُ فِي قَيْئِهِ**).

«وقد احتجّ الإمام أحمد على الإمام الشافعي، في أن الواهب ليس له الرجوع في هبته، فقال الشافعي: هذا يدل على جواز الرجوع؛ إذ قيء الكلب ليس محرَّمًا عليه، فقال أحمد: ألا تراه يقول فيه: «لَيْسَ لَنَا مَثَلُ السَّوْءِ، العَائِدُ في هِبَتِهِ...» الحديث، وهذا مثل السوء فلا يكون لنا[4].

---

(١) «جامع البيان» (٨/ ٤٥٧ - ٤٥٨).

(٢) «صحيح البخاري»، كتاب الهبة، باب هبة الرجل لامرأته، والمرأة لزوجها، (٢/ ٩١٥) برقم (٢٤٤٩).

(٣) «صحيح مسلم»، كتاب الهبات، باب تحريم الرجوع في الصدقة والهبة بعد القبض، (٣/ ١٢٤١) برقم (١٦٢٢).

(٤) انظر: «البحر المحيط في أصول الفقه» (٦/ ٥٢).

وبهذا تلحظ أن الإمام أحمد حجَّ الإمام الشافعي بسياق الحديث، حيث استدل بالسابق على أن الواهب ليس له الرجوع في هبته.

وفي قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [البقرة: ٧٨].

قال الطبري: «وأولى ما روينا في تأويل قوله: ﴿إِلَّآ أَمَانِيَّ﴾[1] بالحق، وأشبهه بالصواب الذي قاله ابن عباس ﷺ: والتمني في هذا الموضع هو تخلّق الكذب وتخرُّصه وافتعاله.

والذي يدل على صحة ما قلناه في ذلك ـ وأنه أولى بتأويل قوله: ﴿إِلَّآ أَمَانِيَّ﴾ من غيره من الأقوال ـ قول الله جل ثناءه: ﴿وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ فأخبر عنهم جل ثناؤه أنهم يتمنون من الأكاذيب ظنًّا منهم لا يقينًا»[2].

وهذا الوجه الذي أيَّد الطبري به ترجيحه هو قرينة السياق، كما هو ظاهر من كلامه.

والأمثلة على هذا كثيرة لا تحصى، فدونك تفاسير السلف، فهي مليئة بالأمثلة التي تقرر نظرية السياق، وعنايتهم به.



(١) ذكر ابن جرير قولين في تفسير الأماني، هما: أن الأماني تخلق الكذب، وهو قول ابن عباس، والآخر: أي يتمنون على الله ما ليس لهم. انظر: «جامع البيان» (٢/ ١٥٥ ـ ١٥٦).

(٢) «جامع البيان» (٢/ ١٥٧ ـ ١٥٨).

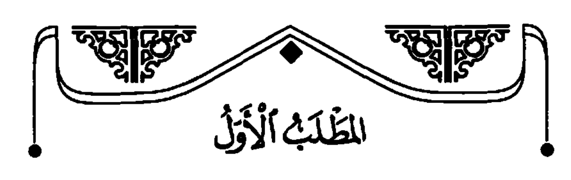


المَبحَثُ الرَّابِعُ

أهمية السياق وعناية العلماء به

* المطلب الأول: أهمية السياق.
* المطلب الثاني: عناية العلماء به.





المطلب الأول

أهمية السياق

تكمن أهمية السياق في أثره الواضح في فهم النص القرآني، ولذلك فإنه لا غنى لقارئ النص ـ مفسرًا كان أو محدثًا ـ عن العناية به واستنطاقه لفهم كلام الله جل وعلا، وسُنَّة رسوله ﷺ.

قال ابن القيم مبينًا أثر السياق وأهميته: «السياق يُرشدُ إلى تبيينِ المجمل، وتعيينِ المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيصِ العام، وتقييدِ المطلق، وتنوعِ الدلالة»[1].

وقال في نونيته[2]:

قَالُوا: وَإِيرَادُ السِّيَاقِ يُبَيِّنُ الْـ ... ـمَضْمُونَ مِنْهُ بِأَوْضَحِ التِّبْيَانِ

وسأشير إلى أهميته من خلال ما يلي:

أولًا: أن السياق له أثر في فهم مراد المتكلم:

قال الزركشي: «وهو ـ السياق ـ من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، من أهمله غلط في نظيره، وغالط في مناظرته، وانظر في قوله تعالى: ﴿ذُقۡ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩]، كيف تجد سياقه يدل على أنه الذليل الحقير»[3].

وفي قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا طَٰٓئِرٖ يَطِيرُ بِجَنَاحَيۡهِ إِلَّآ أُمَمٌ

(١) «بدائع الفوائد»، ابن القيم (٤/ ١١).

(٢) «الكافية الشافية»، ابن القيم (١/ ٢١٥). مع شرح محمد خليل هراس.

(٣) «البرهان في علوم القرآن»، الزركشي (٢/ ٢٠٠ ـ ٢٠١).

أَمْثَالُكُمْ مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ [الأنعام: ٣٨].

قال ابن القيم مبينًا المراد بالكتاب «وقد اخْتلف في الكتاب ههنا، هل هو القرآن أو اللوح المحفوظ؟ على قولين:

فقالت طائفة: المراد به القرآن، قالوا: هذا من العام المراد به الخاص؛ أي: ما فرطنا فيه من شيء يحتاجون إلى ذكره وبيانه، لقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]، ويجوز أن يكون من العام المراد به عمومه، والمراد أن كل شيء ذكر فيه مجملًا ومفصلًا، كما قال ابن مسعود رضي الله عنه - وقد لعن الواصلة والمستوصلة -: ما لي لا ألعن من لعنه الله في كتابه؟ فقالت امرأة: لقد قرأت القرآن فما وجدته! فقال: إن كنت قرأتيه فقد وجدتيه قال تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]، ولعن رسول الله ﷺ الواصلة والمستوصلة[1].

وقال الإمام الشافعي: ما نزل بأحد من المسلمين نازلة إلا في كتاب الله سبيل الدلالة عليها[2].

وقالت طائفة: المراد بالكتاب في الآية: اللوح المحفوظ الذي كتب الله فيه كل شيء، وهذه إحدى الروايتين عن ابن عباس رضي الله عنهما[3].

وكأن هذا القول أظهر في الآية، والسياق يدل عليه؛ فإنه قال: ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ﴾، وهذا

(١) «صحيح البخاري»، كتاب التفسير، باب ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾، (٤/ ١٨٥٣) برقم (٤٦٠٤).

(٢) «الرسالة»، الشافعي (٢٠).

(٣) أخرج رواية ابن عباس الطبري في «تفسيره» (١١/ ٣٤٥) من طريق علي بن أبي طلحة، وهي المشهورة عنه. والرواية الأخرى عنه ذكرها ابن الجوزي في «زاد المسير» (٣/ ٣٥) عن ابن عباس من رواية عطاء.

يتضمن أنها أمم أمثالنا في الخلق والرزق والأجل والتقدير الأول، وأنها لم تخلق سدى، بل هي معبدة مذللة قد قدر خلقها وأجلها ورزقها وما تصير إليه، ثم ذكر عاقبتها ومصيرها بعد فنائها فقال: ﴿ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ [الأنعام: ٣٨]، فذكر مبدأها ونهايتها، وأدخل بين هاتين الحالتين قوله: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]؛ أي: كلها قد كُتبت وقُدرت وأُحصيت قبل أن توجد، فلا يناسب هذا ذكر كتاب الأمر والنهي، وإنما يناسب ذكر الكتاب الأول.

ويرجحه أمر أخر، وهو: أن هذا ذكر عقيب قوله: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِّن رَّبِّهِ ۚ قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَن يُنَزِّلَ آيَةً وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الأنعام: ٣٧]، فنبهَّهم على أعظم الآيات وأدلها على صدق رسول الله ﷺ، وهو الكتاب الذي يتضمن تبيان كل شيء، ولم يفرط فيه من شيء..»[(١)].

ثانيًا: أن السياق له أثر في تحديد المُتكلِم:

فمن أمثلته: قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ ﴿٥٢﴾ وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي ۚ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي ۚ إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [يوسف: ٥٢، ٥٣].

قال ابن كثير: «تقول: إنما اعترفتُ بهذا على نفسي، ذلك ليعلم زوجي أني لم أخنه في نفس الأمر، ولا وقع المحذور الأكبر، وإنما راودت هذا الشاب مراودة فامتنع؛ فلهذا اعترفت ليعلم أني بريئة، ﴿بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ ﴿٥٢﴾ وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي﴾، تقول المرأة: ولست أبرئ نفسي، فإن النفس تتحدث وتتمنى،.. وهذا القول هو

---

(١) «بدائع التفسير» (٢/ ١٤٧ ـ ١٥٠).

الأشهر والأليق والأنسب بسياق القصة ومعاني الكلام، وقد حكاه الماوردي في «تفسيره»[١]، وانتدب لنصره الإمام أبو العباس بن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فأفرده بتصنيف على حدة[٢]، وقد قيل: إن ذلك من كلام يوسف عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ... والقول الأول أقوى وأظهر؛ لأن سياق الكلام كله من كلام امرأة العزيز بحضرة الملك، ولم يكن يوسف عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ عندهم، بل بعد ذلك أحضره الملك»[٣].

ثالثًا: أن السياق له أثر في إثبات أسماء الله وصفاته عَزَّ وَجَلَّ:

فمن أمثلته: قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ۚ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ۚ لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ ۚ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ ۖ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ ۚ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ۖ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا ۚ وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْعَظِيمُ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

قال ابن تيمية[٤] بعد ذكر أقوال العلماء في معنى الكرسي: «الكرسي ثابت بالكتاب والسُّنَّة وإجماع جمهور السلف، وقد نقل عن بعضهم أن كرسيه علمه، وهو قول ضعيف، فإن علم الله وسع كل شيء، كما قال: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَىْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا﴾ [غافر: ٧]، والله يعلم نفسه، ويعلم ما كان، وما لم يكن، فلو قيل: وسع علمه السماوات والأرض لم يكن هذا المعنى مناسبًا، لا سيما وقد قال تعالى: ﴿وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا﴾؛ أي: لا يثقله ولا يكرثه، وهذا يناسب

---

(١) **انظر:** تفسيره «النكت والعيون» (٣/ ٤٧).

(٢) «مجموع الفتاوى» (١٥/ ١٣٨ ـ ١٥٠).

(٣) «تفسير القرآن العظيم»، ابن كثير (٤/ ٣٩٤ ـ ٣٩٥).

(٤) **هو:** أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، المشهور بابن تيمية، الشيخ العَلَم المجتهد المجاهد الرباني، ناصر السُّنَن؛ وقامع البدع، ولد سنة إحدى وستين وستمائة، (ت٧٢٨هـ). **انظر:** «المناقب الدرية»، ابن عبد الهادي.

القدرة، لا العلم»[١].

رابعًا: أن السياق له أثر في رد القول القادح في عصمة الأنبياء:

فمن أمثلته: قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٥٢﴾ لِّيَجْعَلَ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَٱلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ ۗ وَإِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ لَفِى شِقَاقٍۭ بَعِيدٍ﴾ [الحج: ٥٢، ٥٣].

قال محمد عبده: «يعلم كل ناظر في كتابنا الإلهي ـ القرآن ـ ما رفع الإسلام من شأن الأنبياء والمرسلين، والمنزلة التي أحلهم من حيث هم حملة الوحي وقدوة البشر، .. ولا يخفى على أحد من أهل النظر في هذا الدين القويم، أنه قد قُرِّر عصمة الرسل كلهم من الزلل في التبليغ، والزيغ عن الوجهة التي وجه الله وجوههم نحوها من قول أو عمل، وخص خاتمهم محمدًا ﷺ فوق ذلك بمزايا فصلت في ثنايا الكتاب العزيز، .. ومع ذلك لم يعدم الباطل فيه أعوانًا يعملون على هدمه، وتوهين ركنه، أولئك عشاق الرواة[٢]، وعبدة النقل، نظروا نظرة في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾ وفيما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما من أن ﴿تَمَنَّىٰٓ﴾ بمعنى: قرأ، والأمنية: القراءة، فعمي عليهم وجه التأويل..

ولا يخفى على كل من يفهم اللغة العربية، وقرأ شيئًا من القرآن أن قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾ الآيات، يحكي

---

(١) «مجموع الفتاوى»، ابن تيمية (٦/ ٥٨٤).

(٢) أحسب أن الصواب: الرواية، لا الرواة، والله أعلم.

قدرًا قُدِّر للمرسلين كافة، لا يَعدُونه ولا يفقهون دونه، ويصف شنشنة عُرفت فيهم، وفي أممهم. فلو صح ما قال أولئك المفسرون لكان المعنى: أن جميع الأنبياء والمرسلين قد سلط الشيطان عليهم فخلط في الوحي المنزل إليهم، ولكنه بعد الخلط ينسخ الله كلام الشيطان ويحكم الله آياته، وهذا من أقبح ما يتصور متصور في اختصاص الله تعالى لأنبيائه، واختيارهم من خاصة أوليائه! فلندع هذا الهذيان، ولنعد إلى ما نحن بصدده.

ذكر الله لنبيه حالًا من أحوال الأنبياء والمرسلين قبله، ليبين له سنته فيهم، وذلك بعد أن قال: ﴿وَإِن يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَثَمُودُ﴾ [الحج: ٤٢]، ثم قال: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّمَآ أَنَا۠ لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ [الحج: ٤٩]، فالقصص السابق كان في تكذيب الأمم لأنبيائهم. ثم تبعه الأمر الإلهي بأن يقول النبي ﷺ لقومه: إنني لم أرسل إليكم إلا لأنذركم بعاقبة ما أنتم عليه، ولأبشر المؤمنين بالنعيم، وأما الذين يسعون في الآيات والأدلة التي أقيمها على الهدى وطرق السعادة؛ ليحولوا عنها الأنظار ويحجبوها عن الأبصار، ويفسدوا أثرها الذي أقيمت لأجله، ويعاجزوا بذلك النبي ﷺ والمؤمنين، .. وأعقب ذلك بما يفيد أنَّ ما ابتُلي به النبي ﷺ من المعاجزة في الآيات، قد ابتلي به الأنبياء السابقون، فلم يبعث نبي في أمة إلا كان له خصوم يؤذونه بالتأويل والتحريف، ويضادون أمانيه، ويحولون بينه وبين ما يبتغي، بما يلقون في سبيله من العثرات. فعلى هذا المعنى الذي يتفق مع ما لقيه الأنبياء جميعًا، يجب أن تفسر الآية، **وذلك يكون على وجهين:**

الأول: أن يكون ﴿تَمَنَّىٰٓ﴾ [الحج: ٥٢] بمعنى قرأ، و(الأمنية) بمعنى (القراءة).

الثاني: أن التمني على معناه المعروف، وكذلك المنية؛ وجمعها

أماني، وهذا التأويل الثاني في معنى الآية، ويدل عليه ما سبق من الآيات، ويرشد إلى سياق القصص السابق في قوله تعالى: ﴿وَإِن يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَثَمُودُ﴾ [الحج: ٤٢]، وأنت ترى أن قصة الغرانيق لا تتفق مع هذا المعنى الصحيح»[١].

خامسًا: أن للسياق أثرًا في الرد على المخالفين، وتقرير عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة:

مثاله: قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ ۚ وَمَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٤٨].

قال ابن عطية: «وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ فإنها جلَتِ الشكَّ؛ وردت على الطائفتين: المرجئة[٢] والمعتزلة[٣].

وذلك أن قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ﴾ فصل مجمع عليه، وقوله: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ﴾ فصل قاطع بالمعتزلة رادٌّ على قولهم ردًّا لا محيد عنه.

ولو وقفنا في هذا الموضع من الكلام لصح قول المرجئة، فجاء قول: ﴿لِمَن يَشَاءُ﴾ رادًّا عليهم؛ موجبًا أن غفران ما دون الشرك إنما هو

---

(١) نقلًا عن تفسير «محاسن التأويل»، القاسمي (٥/ ٢١٤).

(٢) **المرجئة**: من الإرجاء، وهو التأخير، سموا بذلك لأنهم أخروا العمل عن مسمى الإيمان، حيث قالوا: لا تضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة. «مقالات الإسلاميين»، لأبي الحسن الأشعري (١٣٢).

(٣) **المعتزلة**: أتباع واصل بن عطاء، وسموا بذلك لاعتزالهم أقوال المسلمين ومفارقة ما يعتقدونه، ولهم أصول خمسة يبنى عليها مذهبهم، هي: «التوحيد»، و«العدل»، و«المنزلة بين المنزلتين»، و«الوعد والوعيد»، و«الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». «مقالات الإسلاميين» (١٣٢).

لقوم دون قوم، بخلاف ما زعموه: من أنه مغفور لكل مؤمن.

ورامت المعتزلة أن ترد هذه الآية إلى قولها؛ بأن قالوا: ﴿لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨] هو التائب، وما أرادوه فاسد؛ لأن فائدة التقسيم في الآية كانت تبطل، إذ التائب من الشرك يغفر له.

ورامت المرجئة أن ترد الآية إلى قولها؛ بأن قالوا: ﴿لِمَن يَشَآءُ﴾ معناه: يشاء أن يؤمن لا يشاء أن يغفر له، فالمشيئة معلقة بالإيمان ممن يؤمن؛ لا بغفران الله لمن يغفر له، ويرد ذلك بأن الآية تقتضي على هذا التأويل؛ أن قوله: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ﴾ [النساء: ٤٨] ويغفر ما دون ذلك عام في كافر ومؤمن فإذا خصص المؤمنون بقوله لمن يشاء وجب أن الكافرين لا يغفر لهم ما دون ذلك ويجازون به»[(١)].

سادسًا: أن سبب النزول ـ السياق الخارجي ـ له أثره في فهم المعنى المراد:

مثاله: قوله تعالى: ﴿وَأَنفِقُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: ١٩٥].

فقد أخرج الترمذي عن أسلم بن يزيد قال: كنا بِمدِينَةِ الروم فأخرجوا إِلَينَا صفًّا عظِيمًا من الرومِ فخرج إليهِم منَ المسلمين مثلهم أَو أَكثر، وعلَى أَهل مصر عقْبة بن عامر؛ وعلى الجمَاعَةِ فَضالَة بن عبَيد. فحمل رَجل من المسْلِمِينَ على صف الروم حتى دخل عليهم فصاح النَّاس؛ وقالوا: سبحان الله يُلقِي بيديه إِلَى التهلُكة! فقام أبو أيوب الأنصاري ﷺ فقال: يا أَيهَا الناس إنكم لتُأَولُونَ هذه الآية هَذا التأوِيلُ، وإنما نزلتْ هذه الآيَة فينَا مَعْشَرَ الأنْصَارِ لَمَّا أَعز الله الإسلام

---

(١) «المحرر الوجيز»، ابن عطية (٢/ ٦٤).

وكثر ناصروهُ. فَقَالَ بَعْضنَا لبعْض سرًّا دونَ رسول الله: إن أموالَنا قَدْ ضاعت؛ وإن الله قد أعز الإسلام وكثر ناصروه، فلو أقمنَا فِي أموالنا فأصلحنا ما ضاع منهَا، فأنزل الله تبارك وتعالى على نبيه يرد علَينَا مَا قلنَا: ﴿وَأَنفِقُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥]، فَكَانَتْ التَّهلُكة الإقامة على الأموال وإصلاحها وتركنا الغزو. فما زال أبو أيوب شاخصًا في سبيل الله حتى دفِن بِأرضِ الرومِ[(١)].

إن مطلع الآية يتحدث عن الإنفاق في سبيل الله، فما المراد من التهلكة هنا، هل هو المعنى المتبادر إلى ذهن القارئ للوهلة الأولى، أم أن لها معنى آخر، فيأتي سبب النزول لإيضاح المعنى المقصود، مبينًا سمات الجو الذي نزلت فيه، وحال المخَاطَبين بها، فكانت التهلكة الإقامة على الأموال وترك الغزو في سبيل الله.

سابعًا: أن للسياق أثرًا في قبول القراءة أو ردها:

فمن أمثلته: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ ٱجْعَلْ هَـٰذَا بَلَدًا ءَامِنًا وَٱرْزُقْ أَهْلَهُۥ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ مَنْ ءَامَنَ مِنْهُم بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ ۖ قَالَ وَمَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُۥ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُۥٓ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلنَّارِ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴾ [البقرة: ١٢٦].

قال ابن كثير: «قرأ بعضهم: ﴿قَالَ وَمَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُۥ قَلِيلًا﴾ جعله من تمام دعاء إبراهيم، وهي قراءة شاذة مخالفة للقراء السبعة، وتركيب السياق يأبى معناها، فإن الضمير في ﴿قَالَ﴾ راجع إلى الله تعالى في قراءة الجمهور؛ والسياق يقتضيه، وعلى هذه القراءة الشاذة يكون الضمير عائدًا على إبراهيم، وهذا خلاف نظم الكلام، والله سبحانه هو العلام»[(٢)].

---

(١) «سنن الترمذي»، كتاب التفسير، باب ومن سورة البقرة، (٥/ ٢١٢)، برقم (٢٩٧٢)

(٢) «تفسير القرآن العظيم» (١/ ٤٢٦).

ثامنًا: أن للسياق أثرًا في الترجيح بين المسائل الفقهية:

فمن أمثلته: قوله تعالى: ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوٓاْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُواْ كُلَّ ٱلْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَٱلْمُعَلَّقَةِ وَإِن تُصْلِحُواْ وَتَتَّقُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [النساء: ١٢٩].

قال محمود شلتوت: «.. وقد يكون من أعجب ما استنبط من هذه الآيات أنها تدل على أن التعدد غير مشروع، بحجة أن العدل جعل شرطًا فيه بمقتضى الآية الأولى، وأنبأت الآية الثانية أن العدل غير مستطاع، وبذلك حال معنى الآيتين: يبيح التعدد بشرط العدل، والعدل غير مستطاع، فلا إباحة للتعدد.

وواضح أن هذا عبث بآيات الله، وتحريف لها عن مواضعها؛ فما كان الله ليرشد إلى تزوج العدد من النساء عند الخوف من ظلم اليتامى؛ ويضع العدل بين الزوجات شرط في التعدد بأسلوب يدل على استطاعته والقدرة عليه، ثم يعود وينفي استطاعته والقدرة عليه.

وعلى هذا تُخرج الآيتين على ما يتفق وجلال التنزيل وحكمة التشريع، ويرشد إليه سياقهما؛ وسبب نزول الثانية منهما: أنه لما قيل في الآية الأولى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُواْ﴾ [النساء: ٣] فهم منه أن العدل بين الزوجات واجب، وتبادر إلى النفوس أن العدل بإطلاقه ينصرف إلى معناه الكامل الذي لا يتحقق إلا بالمساواة في كل شيء، ما يملك وما لا يملك؛ فتحرج بذلك المؤمنون، وحق لهم أن يتحرجوا؛ لأن العدل بهذا المعنى الذي تبادر إلى أذهانهم غير مستطاع؛ لأن فيه ما لا يدخل تحت الاختيار، فجاءت الآية ترشد إلى العدل المطلوب في الآية الأولى، وترفع عن كواهلهم هذا الحرج الذي تصوروه من كلمة ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُواْ﴾ [النساء: ٣].

وكأنه قيل لهم: العدل المطلوب ليس هو ما تصورتم فضاقت به صدوركم، وبه تحرجتم من تعدد الزوجات الذي أباحه الله لكم، ووسع به عليكم، وإنما هو: ألا تميلوا إلى إحداهن كل الميل، فتذروا الأخرى كالمعلقة»[(١)].

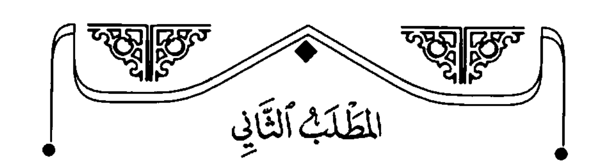
تاسعًا: أن للسياق أثرًا في بيان المحذوف:

مثاله: قوله تعالى: ﴿لَّقَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا۟ وَقَتْلَهُمُ ٱلْأَنۢبِيَآءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَنَقُولُ ذُوقُوا۟ عَذَابَ ٱلْحَرِيقِ﴾ [آل عمران: ١٨١].

قال أبو زهرة: «﴿وَنَقُولُ ذُوقُوا۟ عَذَابَ ٱلْحَرِيقِ﴾، الحريق النار الملتهبة، وهذا الكلام فيه إيجاز حذف، إذ أن السياق تضمن حذف كلمات دل فيها ما ظهر على ما طوى، إذ المعنى سنكتب ما قالوا وما فعلوا، ونلقيهم في جهنم وبئس المصير، ونخاطبهم وهم يَصلون نارها بقولنا: ذوقوا عذاب تلك النار الملتهبة وآلامها، وذلك مثواهم، وقد صرح سبحانه بالسبب في ذلك العذاب الأليم، وإن كان ما مضى دالًا عليه فقال: ﴿ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾» [آل عمران: ١٨٢][(٢)].



(١) «الإسلام عقيدة وشريعة» (١٨٢ ـ ١٨٣).
(٢) «زهرة التفاسير» (٣/ ١٥٣٠).



عناية العلماء بالسياق

لقد عني المفسرون بالسياق القرآني عناية فائقة، وما ذاك إلا لأثره الفاعل في الكشف عن مراد الله تعالى في كتابه، ولعل من أوضح النصوص في عنايتهم بالسياق، **ما يلي:**

قال ابن تيمية: «الاختلاف فى التفسير على نوعين: منه ما مستنده النقل، ومنه ما يعلم بغير ذلك، إذ العلم إما نقل مصدق، أو استدلال محقق. . . ، وأكثر الخطأ فيما يعلم بالاستدلال يأتي من جهتين، حدثتا بعد تفسير السلف ـ صحابة، وتابعين، وتابعيهم بإحسان ـ **فإن التفاسير التى يذكر فيها كلام هؤلاء صرفًا لا يكاد يوجد فيها شىء من هاتين الجهتين:**

إحداهما: قوم اعتقدوا معاني، ثم أرادوا حمل ألفاظ القرآن عليها.

وثانيهما: قوم فسروا القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده بكلامه مَن كان من الناطقين بلغة العرب، من غير نظر الى المتكلم بالقرآن والمنزل عليه والمخاطب به.

فالأولون: راعوا المعنى الذى رأوه، من غير نظر إلى ما تستحقه ألفاظ القرآن من الدلالة والبيان.

والآخرون: راعوا مجرد اللفظ، وما يجوز عندهم أن يريد به العربي، من غير نظر إلى ما يصلح للمتكلم به، ولسياق الكلام»[(١)].

---

(١) «مجموع الفتاوى» (١٣/ ٣٤٤ ـ ٣٥٥).

إن المتأمل لكلام شيخ الإسلام يلحظ أنه جمع عناصر السياق في نصه، وأبان أن على المفسر أن يُعنى بها، كي لا يقع منه الزلل في تفسير كلام الله ﷻ، وهي: مراعاة المتكلم بالقرآن، والمنزل عليه، والمخاطب به، وسياق الكلام.

وقال الشاطبي[(١)]: «فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على أخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف، فإن فرَّق النظر في أجزائه فلا يتوصل به إلى مراده، ولا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض»[(٢)].

قال الزركشي: «دلالة السياق أنكرها بعضهم، ومن جهل شيئًا أنكره»[(٣)].

وقال أيضًا: «ليكن محط نظر المفسر مراعاة نظم الكلام الذي سيق له، وإن خالف أصل الوضع اللغوي لثبوت التجوز»[(٤)].

وقال ابن دقيق العيد[(٥)]: «أما السياق والقرائن، فإنها الدالة على مراد المتكلم من كلامه»[(٦)].

وقال السيوطي: «على المفسر مراعاة التأليف والغرض الذي

---

(١) هو: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي أصولي حافظ من أئمة المالكية، له تصانيف كثيرة توفي سنة (٧٩٠هـ). انظر: «الأعلام»، الزركلي (١/ ٧٥).

(٢) «الموافقات في أصول الشريعة»، الشاطبي (٣/ ٨٥٥).

(٣) «البحر المحيط في أصول الفقه»، الزركشي (٦/ ٥٢).

(٤) «البرهان في علوم القرآن»: (١/ ٤٢٧).

(٥) هو: تقي الدين أبو الفتح بن محمد بن علي القشيري المالكي والشافعي، صاحب التصانيف، ولد سنة (٦٢٥هـ)، له: «شرح العمدة»، و«الإلمام»، وكتاب «الإمام»، و«إحكام الأحكام»، توفي سنة (٧٠٢هـ). انظر: «تذكرة الحفاظ» (٤/ ١٤٨١).

(٦) «إحكام الأحكام»، ابن دقيق (٢/ ٢٢).

سيق له»[١].

وقال محمد رضا: «وقد قالوا إن بعض القرآن يفسر بعضه ببعض، وإن أفضل قرينة تقوم على حقيقة معنى اللفظ موافقته لما سبق له من القول، واتفاقه مع جملة المعنى، وائتلافه مع القصد الذي جاء الكتاب بجملته»[٢].

وقال ابن سعدي[٣]: «وقد كثرت تفاسير الأئمة.. فمن مطول خارج عن المقصود، ومن مختصر يقتصر على حلِّ بعض الألفاظ اللغوية، بقطع النظر عن المراد، وكان الذي ينبغي في ذلك أن يُجعل المعنى المقصود، واللفظ وسيلة إليه، فينظر في سياق الكلام، وما سيق لأجله، ويقابل بينه وبين نظيره في موضع آخر.. فالنظر لسياق الآيات، مع العلم بأحوال الرسول وسيرته مع أصحابه وأعدائه وقت نزوله من أعظم ما يعين على معرفته، وفهم المراد منه..»[٤].



(١) «الإتقان في علوم القرآن» (١/ ١٨٥).

(٢) «تفسير المنار» (١/ ٣٢).

(٣) هو: عبد الرحمٰن بن ناصر آل سعدي، من قبيلة تميم، ولد في عنيزة، سنة (١٣٠٧هـ) فقيه أصولي مفسر، له: «تيسير الكريم الرحمٰن في تفسير كلام المنان»، و«القول السديد في مقاصد التوحيد»، توفي سنة (١٣٧٦هـ). انظر: مقدمة تفسيره.

(٤) «تيسير الكريم المنان في تفسير كلام الرحمٰن» (٩ ـ ١٠).



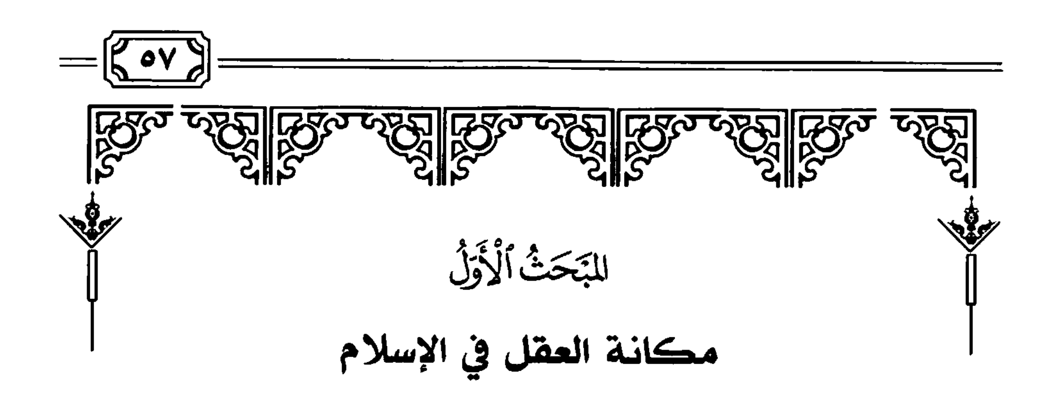
الفصل الثاني

المدرسة العقلية في التفسير

وفيه أربعة مباحث:

- المبحث الأول: مكانة العقل في الإسلام.
- المبحث الثاني: منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير.
- المبحث الثالث: التعريف برواد المدرسة العقلية الحديثة.
- المبحث الرابع: موقف المدرسة العقلية من المدرسة الأثرية.





المَبْحَثُ الْأَوَلُ

مكانة العقل في الإسلام

* المطلب الأول: مكانة العقل في الإسلام.
* المطلب الثاني: شبهات رواد المدرسة في تقديم العقل على النقل.





مكانة العقل في الإسلام

العقل منحة ربانية ونعمة عظيمة أكرم الله بها بني آدم، وميزّهم بها على سائر المخلوقات، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠].

وآيات القرآن دالة على ثناء الله على من أعمل عقله، واستفاد منه فيما خلق له، قال تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٣]، وقال تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عمران: ٧]، وقال تعالى: ﴿يُؤْتِى ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [البقرة: ٢٦٩].

وأهل الإسلام على اختلاف طوائفهم تجاه العقل على ثلاثة أصناف:

الصنف الأول: قوم غلوا في تقديس العقل، فحكّموا العقل وقدموه على النقل، وجعلوا النقل تابعًا للعقل، فما وافق العقول من النصوص قبلوه، وما خالفه ردوه، بحجة أن الأدلة العقلية قطعية الثبوت، أما الأدلة النقلية فإنها ظنية، ولذا عند تعارضها يجب تقديم الدليل العقلي والأخذ به، ورد ما هو مخالف للمعقول.

قال الشاطبي مبينًا موقفهم من الأحاديث التي تخالف المعقول عندهم: «وهم يردون الأحاديث التي جرت غير موافقة لأغراضهم ومذاهبهم، ويدّعون أنها مخالفة للمعقول، وغير جارية على مقتضى

الدليل فيجب ردها، كالمنكرين لعذاب القبر، والصراط، والميزان، ورؤية الله ﷻ في الآخرة، وكذلك حديث الذباب وقتله، وأن في أحد جناحيه داءً؛ وفي الآخر دواءً، . . .، وحديث الذي أخذ أخاه بطنه، فأمر النبي ﷺ بسقيه العسل، وما أشبه ذلك من الأحاديث الصحيحة المنقولة نقل العدول. .، وقد جعلوا القول بإثبات الصراط والميزان والحوض، قولًا بما لا يعقل، وقد سئل بعضهم هل يكفر من قال بعدم رؤية الباري في الآخرة؟ فقال: لا يكفر؛ لأنه قال ما لا يُعقل، ومن قال ما لا يُعقل فليس بكافر»[1].

الصنف الثاني: قوم ذمَّوا العقل وعطلوه، وأصبحوا يقرون من الأمور ما يُكذبُ به صريح العقل، وهذا هو موقف الخرافيين من المتصوفة.

قال ابن تيمية: «وكثير من المتصوفة يذمون العقل ويعيبونه، ويرون أن الأحوال العالية والمقامات الرفيعة، لا تصل إلا مع عدمه، ويقرِّرون من الأمور بما يكذب به صريح العقل، ويمدحون السكر والجنون والوله، وأمورًا من المعارف والأحوال التي لا تكون إلا مع زوال العقل والتمييز، كما يصدقون بأُمور يُعلم بالعقل الصريح بطلانها»[2].

الصنف الثالث: قوم توسطوا بين من غلا في العقل وقدَّسه، وبين من عَطَّلَهُ وألغاه، وهم أهل السُّنَّة والجماعة، الذين عرفوا للعقل قدره فلم يغلوا فيه، ويجعلوه وحده أصل علمهم، ولم يقروا من الأمور بما يكذب به صريح العقل؛ لأن كلا الطريقين مذموم، ويوضح هذه الوسطية لمنهج أهل السُّنَّة ابن تيمية إذ يقول: «. . . العقل شرط في معرفة

---

(١) «الاعتصام»، الشاطبي (١/ ١٣٢ ـ ٢٣٢).

(٢) «مجموع الفتاوى» (٣/ ٣٣٨).

العلوم، وكمال وصلاح الأعمال، وبه يكمل العلم والعمل، لكنه ليس مستقلًا بذلك، وهو غريزة في النفس، وقوته فيها بمنزلة قوة البصر التي في العين، فإن اتصل به نور الإيمان والقرآن، كان كنور العين إذا اتصل به نور الشمس والنار، وإن انفرد بنفسه لم يبصر الأمور التي يعجز وحده عن دركها، . . والرسل جاءت بما يعجز العقل عن دركه، لم تأت بما يُعلم بالعقل امتناعه، لكن المسرفون فيه قضوا بوجوب أشياء وجوازها، وامتناعها لحجج عقلية بزعمهم، واعتقدوها حقًّا، وهي باطل، وعارضوا بها النبوات وما جاءت به، والمعرضون عنه صدقوا بأشياء باطلة، ودخلوا في أحوال وأعمال فاسدة، وخرجوا عن التمييز الذي فضل الله به بني آدم على غيرهم»(١).

وبعد ذكر التقاسيم سالفة الذكر، يبدو جليًا للعيان، سؤال يحتاج إلى بيان، وهو: من أي الأصناف يكون رجالات المدرسة التي نحن بصدد الحديث عنها؟

الذي يبدو لي من خلال استقراء كتب رواد المدرسة أنهم من الصنف الأول الذين قدسوا العقل وغالوا فيه، **والأمثلة على ذلك من مقولاتهم كثيرة منها:**

قال محمد عبده: «اتفق أهل الملة الإسلامية إلا قليلًا ممن لا ينظر إليه، أنه إذا تعارض العقل مع النقل أخذ بما دل عليه العقل، وبقي في النقل طريقان: طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، وتفويض الأمر إلى الله في علمه.

والطريق الثاني: تأويل النقل، مع المحافظة على قوانين اللغة، حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل.

---

(١) «مجموع الفتاوى» (٣/ ٣٣٨ ـ ٣٣٩).

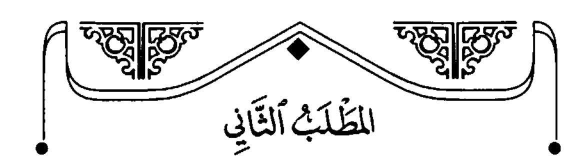
وبهذا الأصل الذي قام على الكتاب وصحيح السُّنَّة، وعمل النبي ﷺ مهدت بين يدي العقل كل سبيل، وأُزيلت من سبيله جميع العقبات، واتسع له المجال إلى غير حد»[١].

يقول الدكتور عبد الحليم محمود: «وكل من نهج المنهج العقلي في الدين في العصر الحاضر، إنما هو تابع من أتباع المعتزلة، ولا مناص من الإقرار بأن مدرسة الشيخ محمد عبده، إنما هي مدرسة اعتزالية في مبادئها وأصولها، وهي مدرسة اعتزالية في غاياتها وأهدافها، وذلك أنها تضع قضايا الدين في ميزان عقلها، فتنفي وتثبت حسبما تقتضيه الأهواء والنزعات»[٢].



(١) «الإسلام والنصرانية»، محمد عبده (٣/ ٣٠١ ـ ٣٠٢)، ضمن الأعمال الكاملة للشيخ محمد عبده.

(٢) «الإسلام والعقل» (٣٢) نقلًا عن: «اتجاهات التفسير في العصر الحديث في مصر وسوريا» (٢٥٦).



المطلب الثاني

شبهات رواد المدرسة في تقديم العقل على النقل[1]

لقد قدَّم رواد هذه المدرسة العقل على النقل عند التعارض، تبعًا لأشياخهم من المعتزلة، واحتجوا لذلك بشبهٍ، **أهمها شبهتانِ هما:**

الأولى: أن العقل أصل للسمع، فلا يصح تقديمه عليه عند التعارض:

ويجاب عنها: بأن يقال: «إنه ليس كل ما يعرف بالعقل يكون أصلًا للسمع، ودليلًا على صحته، فإن المعارف العقلية أكثر من أن تحصر، والعلم بصحة السمع غايته أن يتوقف على ما به يُعلم صدق الرسول ﷺ، وليس كل العلوم العقلية يُعلم بها صدق الرسول ﷺ، بل ذلك يُعلم بما يُعلم به أن الله تعالى أرسله، مثل إثبات الصانع وتصديقه للرسول بالآيات...

وإذا كان كذلك لم تكن جميع المعقولات أصلًا للنقل..، وحينئذٍ فاذا كان المعارض للسمع من المعقولات ما لا يتوقف العلم بصحة السمع عليه، لم يكن القدح فيه قدحًا في أصل السمع، وهذا بين واضح، وليس القدح في بعض العقليات قدحًا في جميعها، كما أنه ليس القدح في بعض السمعيات قدحًا في جميعها، ولا يلزم من صحة بعض العقليات صحة جميعها، كما لا يلزم من صحة بعض السمعيات

---

(١) وقد استفدت في هذا المبحث من رسالة الدكتور: سعيد الزهراني، وهي بعنوان: «الاتجاه العقلاني لدى المفكرين الإسلاميين المعاصرين».

صحة جميعها»[١].

وأما قولهم بتقديم العقل على النقل عند التعارض، فيقال: «إن ما علم بصريح العقل لا يتصور أن يعارضه الشرع البته، بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط.

وقد تأملتُ ذلك في عامة ما تنازع الناس فيه، فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة، يُعلم بالعقل بطلانها، بل يُعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع. وهذا تأملته في مسائل الأصول الكبار. . ، ووجدتُ ما يُعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط، بل السمع الذي يُقال إنه يخالفه: إما حديث موضوع، أو دلالة ضعيفة، فلا يصلح أن يكون دليلًا، لو تجرد من معارضة العقل الصريح، فكيف إذا خالفه صريح المعقول؟

ونحن نعلم أن الرسل لايخبرون بمحالات العقول، بل بمحارات العقول، فلا يخبرون بما يعلم العقل انتفاءه، بل يخبرون بما يعجز العقل عن معرفته»[٢].

ولو قدر تعارض النقل مع العقل، فإنه يجب تقديم النقل على العقل، وذلك: لأن العقل قد صدق الشرع، ومن ضرورة تصديقه له قبول خبره، والشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبر به، ولا العلم بصدق الشرع موقوف على كل ما يخبر به العقل.

ثم إن العقل دل على أن الرسول ﷺ يجب تصديقه فيما أخبر وطاعته فيما أمر، والعقل يغلط كما يغلط الحس، وأكثر من غلطه بكثير، فإذا كان حكم الحس من أقوى الأحكام ويعتريه الغلط، فما الظن بالعقل؟!

ومن المعلوم أن للعقل حدودًا لا يصح له تجاوزها، خاصة في

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل»، ابن تيمية (٣/ ١١٣٦).

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (١/ ١٤٧) بتصرف.

الأمور الغيبية، وفيما يتعلق بالله وصفاته، أما الشرع فلا يقارن بالعقل في هذا المجال ولا في غيره[١].

الثاني: أن الأدلة النقلية لا تفيد اليقين:

فيجاب عنها: «بأنه لا يمكنهم أن يقولوا: كل واحد من الدليلين المتعارضين يقيني، وإنهما قد تعارضا على وجه لا يمكن الجمع بينهما، فإن هذا لا يقوله من يفهم ما يقول، ولكن نهاية ما يقولون: إن الأدلة الشرعية لا تفيد اليقين، وإن ما ناقضها من الأدلة البدعية ـ التي يسمونها العقليات ـ تفيد اليقين، فينفون إفادة اليقين عن كلام الله ورسوله، ويثبتونه لما ناقضه من أدلتهم المبتدعة، التي يدَّعون أنها براهين قطعية[٢]، والقول بأن الأدلة اللفظية التي جاء بها الرسول لا تفيدنا علمًا ولا يقينًا، من أعظم أنواع السفسطة، وأكثر أسباب الزندقة وإن هؤلاء شر من الباطنية[٣]، ثم إن الذين لم يحصل لهم اليقين بالأدلة العقلية، أضعاف أضعاف الذين حصل لهم اليقين بالأدلة السمعية، فأهل العلم والكتاب والسُّنَّة متيقنون لمراد الله ورسوله، جازمون به معتقدون لموجبه، اعتقادًا لا يتطرق إليه شك ولا شبهة، أما المتكلمون الذي عدلوا عن الاستدلال بالأدلة السمعية إلى الأدلة العقلية، فهم في حيرة وتناقض واضطراب، وهم أشد اختلافًا وتنازعًا بينهم»[٤].

❁ ❁ ❁

---

(١) انظر: «الاتجاه العقلاني لدى المفكرين الإسلاميين المعاصرين»، سعيد الزهراني (٢٥٠ ـ ٢٥٥) باختصار.

(٢) «الصواعق المرسلة» لابن القيم (٣/ ١١٣٦) بتصرف.

(٣) المصدر السابق (٢/ ٦٤٦ ـ ٦٤٧) بتصرف.

(٤) انظر: المصدر السابق (٢/ ٦٦٣ ـ ٦٦٤)



المَبۡحَثُ ٱلثَّانِي

منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير

يصعب الحديث عن منهج مدرسة تضم نخبة من العلماء في مبحث كهذا، **ولكن سأحاول أن أشير إلى منهج المدرسة**[(١)] عبر النقاط التالية:

الأولى: الغلو في تعظيم العقل، وتقديمه على النقل:

إن أبرز ما يلحظ القارئ لتفاسير المدرسة العقلية، غلوها في تعظيم العقل، وجعلُ العقلِ حكمًا فيما يُقبل ويُرد، وبهذا رد رواد المدرسة كثيرًا من النصوص، وأوَّلوا ما أمكن تأويله.

قال محمد عبده: «الأصل الأول للإسلام النظر العقلي لتحصيل العلم، فأول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلي. . . ، والأصل الثاني للإسلام تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض. . .»[(٢)].

وعلى مثل هذا سار تلاميذ الإمام.

قال أبو زهرة: «وما دام الظاهر لا دليل يناقضه من عقل أو نقل، فإنه يجب الأخذ به. .»[(٣)].

---

(١) تمت الاستفادة في هذا المبحث من: «منهج المدرسة العقلية في التفسير»، للرومي، و«اتجاهات التفسير في العصر الحديث في مصر وسوريا» لفضل عباس، بالإضافة إلى ما تم جمعه من خلال استقراء كتب رجالات المدرسة العقلية.

(٢) «الإسلام والنصرانية»، محمد عبده (٣/ ٣٠١ ـ ٣٠٢)، ضمن الأعمال الكاملة للشيخ محمد عبده.

(٣) «زهرة التفاسير» (٨/ ٤٣٢٤).

ففي قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٣٤].

قال محمد عبده: «.. وذهب بعض المفسرين مذهبًا آخر في فهم معنى الملائكة، وهو أن مجموع ما ورد في الملائكة من كونهم موكلين بالأعمال، من إنماء نبات، وخلقة حيوان، وحفظ إنسان، وغير ذلك فيه إيماء إلى الخاصة بما هو أدق من ظاهر العبارة، وهو أن هذا النمو في النبات لم يكن إلا بروح خاص نفخه الله في البذرة، فكانت به هذه الحياة النباتية المخصوصة، وكذلك يقال في الحيوان والإنسان، فكل أمر كلي قائم بنظام مخصوص تمت به الحكمة الإلهية في إيجاده فإنما قوامه بروح إلهي سُمي في لسان الشرع ملكًا، ومن لم يبال في التسمية بالتوقيف، يسمي هذه المعاني القوى الطبيعية إذ كان لا يعرف من عالم الإمكان إلا ما هو طبيعة أو قوة يظهر أثرها في الطبيعة، والأمر الثابت الذي لا نزاع فيه هو أن في باطن الخلقة أمرًا هو مناطها، وبه قوامها ونظامها، لا يمكن للعاقل أن ينكره، وإن أنكر غير المؤمنين بالوحي تسميته ملكًا وزعم أنه لا دليل على وجود الملائكة، أو أنكر بعض المؤمنين بالوحي تسميته قوة طبيعية أو ناموسًا طبيعيًا؛ لأن هذه الأسماء لم ترد في الشرع، فالحقيقة واحدة والعاقل من لا تحجبه الأسماء عن المسميات، . . . يشعر كل من فكر في نفسه، ووازن بين خواطره عندما يهم بأمر فيه وجه للحق أو للخير، ووجه للباطل أو للشر، بأن في نفسه تنازعًا كأنَّ الأمر قد عرض فيها على مجلس شورى، . . فهذا الشيء الذي أودع في أنفسنا، ونسميه قوة وفكرًا، لا يبعد أن يسميه الله ملكًا، أو يسمي أسبابه ملائكة، أو ما شاء من الأسماء. . . ، فإذا صح الجري على هذا التفسير فلا يستبعد أن تكون الإشارة في الآية إلى أن الله تعالى لما خلق الأرض ودبرها بما شاء من القوى الروحانية التي بها قوامها

ونظامها، وجعل كل صنف من القوى مخصوصًا بنوع من أنواع المخلوقات، لا يتعداه ولا يتعدى ما حدد له من الأثر الذي خص به، وخلق بعد ذلك الإنسان وأعطاه قوة يكون بها مستعدًا للتصرف بجميع هذه القوى وتسخيرها في عمارة الأرض، وعبر عن تسخير هذه القوى له بالسجود الذي يفيد معنى الخضوع والتسخير، . . واستثنى من هذه القوة قوة واحدة عبر عنها بإبليس، وهي القوة التي تعارض في اتباع الحق، وتصد عن عمل الخير، وتنازع الإنسان في صرف قواه إلى المنافع والمصالح التي تتم بها خلافته، فيصل إلى مراتب الكمال الوجودي، التي خُلق مستعدًّا للوصول إليها.

ولو أن نفسًا مالت إلى قبول هذا التأويل، لم تجد في الدين ما يمنعها من ذلك»[١].

وبسبب الغلو في تقديس العقل رُدت أحاديث السُّنَّة النبوية الصحيحة، ففي قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِىَ بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ ۗ يَوْمَ يَأْتِى بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِىٓ إِيمَٰنِهَا خَيْرًا ۗ قُلِ ٱنتَظِرُوٓاْ إِنَّا مُنتَظِرُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٨].

قال محمد رضا: «وأقوى الأحاديث الواردة في طلوع الشمس من مغربها، ما رواه البخاري[٢] عن أبي هريرة: أن رسول الله ﷺ قال: (**لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ مِنْ مَغْرِبِها، فَإِذَا طَلَعَتْ وَرَآهَا النَّاسُ آمَنُوا أَجْمَعُونَ**)، فذلك حين: ﴿لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِىٓ إِيمَٰنِهَا خَيْرًا﴾. . . والمشكلات في الأحاديث الواردة في أشراط

(١) «تفسير المنار» (١/ ٢٢٤).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب التفسير، باب تفسير قوله تعالى: ﴿لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا﴾ برقم (٤٦٣٦).

الساعة كثيرة، أهم أسبابها فيما صحت أسانيده، واضطربت المتون، وتعارضت أو أشكلت من وجوه أخرى، أن هذه الأحاديث رُويت بالمعنى، ولم يكن كل الرواة يفهم المراد منها؛ لأنها في أمور غيبية، فاختلف التعبير باختلاف الأفهام... هذا وإن أبا هريرة ﷺ لم يصرح بالسماع من النبي ﷺ، فيخشى أن يكون قد روى عن كعب الأحبار وأمثاله فتكون مرسلة، ولكن مجموع الروايات عنه، وعن غيره تثبت هذه الآية بالجملة فننظمها في سلك المتشابهات، ونحمل التعارض بين الروايات وما في بعضها من مخالفة الأدلة القطعية على ما أشرنا إليه من الأسباب كالرواية عن كعب الأحبار من رواة الإسرائيليات»(١).

وبسبب الغلو في تقديس العقل أُوِّلت معجزات الأنبياء، وخوارق العادات.

ففي قوله تعالى: ﴿أَنِّيٓ أَخۡلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيۡرَۢا بِإِذۡنِ ٱللَّهِۖ وَأُبۡرِئُ ٱلۡأَكۡمَهَ وَٱلۡأَبۡرَصَ وَأُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۖ وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأۡكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمۡۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةٗ لَّكُمۡ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ﴾ [آل عمران: ٤٩].

قال محمد عبده: «وغاية ما يفهم منها أن الله تعالى جعل فيه هذا السر، ولكن لم يقل إنه خَلَقَ بالفعل، ولم يرد عن المعصوم أن شيئًا من ذلك وقع، وقد جرت سُنَّة الله تعالى أن تجري الآية على أيدي الأنبياء عند طلب قومهم لها، وجعل الإيمان موقوفًا عليها، فإن كانوا سألوه شيئًا من ذلك فقد جاء به، وكذلك يقال في قوله: ﴿وَأُبۡرِئُ ٱلۡأَكۡمَهَ وَٱلۡأَبۡرَصَ وَأُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۖ وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأۡكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمۡۚ﴾ فإن قصارى ما تدل عليه العبارة أنه خُص بذلك، وأمر بأن يحتج به،

(١) «تفسير المنار» (١/ ٢٢٤).

والحكمة في إخبار النبي ﷺ بذلك إقامة الحجة على منكري نبوته كما تقدم، وأما وقوع ذلك كله، أو بعضه بالفعل فهو يتوقف على نقل يحتج به في مثل ذلك»[١].

لقد ذهب الإمام إلى عدم وجود نص يثبت حدوث تلك المعجزات، مع أن مجرد ذكر هذه المعجزات في أكثر من موضع، يدل على حدوثها فعلًا، ثم إن الناس عشّاق لكل ما هو غير مألوف، أفيُعقل ألا يطلبوا منه ذلك؟ وهذا موسى عليه السلام حينما قال لفرعون، وهو من هو في عتوه: ﴿قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ٣٠]، فقال فرعون دون تمهل أو تريث: ﴿فَأْتِ بِهِۦٓ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾ [الشعراء: ٣١][٢].

وفي قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ خَرَجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ ٱللَّهُ مُوتُوا۟ ثُمَّ أَحْيَٰهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: ٢٤٣].

قال محمد عبده صارفًا الآية عن الظاهر المتبادر منها: «فمعنى موت أولئك القوم هو أن العدو نكل بهم، فأفنى قوتهم، وأزال استقلال أمتهم، حتى صارت لا تُعدُّ أمة، بأن تفرق شملها، وذهبت جامعتها، . . ومعنى حياتهم هو عود الاستقلال إليهم»[٣]. ووافقه محمد رضا على ذلك[٤].

(١) «تفسير المنار» (٣/ ٢٥٧).

(٢) انظر: «اتجاهات التفسير في العصر الحديث في مصر وسوريا»، فضل عباس (٢٦٩).

(٣) «تفسير المنار» (٢/ ٣٥١).

(٤) مما يجدر التنبيه عليه: أن شلتوت وأبا زهرة خالفا الإمام في تفسير الموت والحياة بالذلة والعزة، قال شلتوت: «والذي حمل الأستاذ الإمام على هذا فيما نظن هو رغبته في التخلص من الاعتراض الذي ذكره بعض المستشرقين». انظر: «تفسير القرآن الكريم» (٤٤)، و«زهرة التفاسير»، أبو زهرة (١/ ٢٧٠).

الثانية: الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم:

تُعد الوحدة الموضوعية من أهم الأسس التي يُفهم بها كلام الله، ويستعان بها على تفسيره عند رجالات المدرسة، ولذلك اعتنوا بهذا الأساس عناية فائقة.

يقول محمود شلتوت: «إن جميع ما في القرآن، وإن اختلفت أماكنه، وتعددت سوره وأحكامه، فهو وحدة عامة لا يصح تفريقه في العمل، ولا الأخذ ببعضه دون البعض»[1].

مثال ذلك: سورة قريش: ﴿لِإِيلَٰفِ قُرَيْشٍ ۝١ إِۦلَٰفِهِمْ رِحْلَةَ ٱلشِّتَآءِ وَٱلصَّيْفِ ۝٢ فَلْيَعْبُدُوا۟ رَبَّ هَٰذَا ٱلْبَيْتِ ۝٣ ٱلَّذِىٓ أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَءَامَنَهُم مِّنْ خَوْفٍۭ﴾ [قريش: ١ ـ ٤].

قال محمد عبده: «ذهب بعض المفسرين إلى أن هذه السورة متعلقة بالتي قبلها، وأن اللام في قوله: ﴿لِإِيلَٰفِ قُرَيْشٍ﴾ متعلقة بقوله: ﴿فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍۭ﴾ [الفيل: ٥]؛ **أي**: أن أرسل الجماعات من الطير على أصحاب الفيل، ترميهم بالحجارة حتى أصيبوا بمرض الجدري أو الحصبة وهلكوا به. . ، فعل ذلك كله لإيلاف قريش، رحلة الشتاء والصيف، وهو وجيه، ولا ينافيه الفصل بالبسملة، وكونها سورة مستقلة؛ لأنه لا مانع من أن تكون سورة مستقلة متعلقة بأخرى، والفصل إنما هو لإظهار العناية بما احتوت عليه كل من السورتين. . »[2].

الثالثة: نبذهم للإسرائيليات، والتحذير من خطرها على التفسير:

لقد حرص رجال المدرسة العقلية على تنقية تفاسيرهم من

---

(١) «الإسلام عقيدة وشريعة» (٤٨٧).

(٢) تفسير جزء عم، ضمن الأعمال الكاملة (٥/ ٥٠٩)، وانظر: «الدراسة التطبيقية»: أثر السياق في علم المناسبات، من الرسالة ص (٣٥٧).

الإسرائيليات، وهو أمرٌ حسن؛ إلا أن الاعتدال في نقدها مهمٌ جدًّا، وهذا الذي غاب عن رجالات المدرسة، حيث تجاوزوا الحد في النقد، فضعَّفوا كل ما لا تقبله عقولهم، بحجة رده وتفنيد الإسرائليات.

قال محمد عبده واصفًا تفاسير السلف: «كما أولعوا بحشوها بالقصص والإسرائيليات التي تلقفوها من أفواه اليهود، وألصقوها بالقرآن، لتكون بيانًا له وتفسيرًا، وجعلوا ذلك ملحقًا بالوحي، والحق الذي لا مرية فيه؛ أنه لا يجوز إلحاق شيء بالوحي غير ما تدل عليه ألفاظه، وأساليبه، إلا ما ثبت بالوحي عن المعصوم الذي جاء به ثبوتًا لا يخالطه الريب»[١].

ويقول محمد رضا: «كان من سوء حظ المسلمين، أن أكثر ما كتب في التفسير يشغل قارئه عن هذه المقاصد العالية، والهداية السامية، فمنها ما يشغله عن القرآن؛ بمباحث الإعراب وقواعد النحو، . . وبعضها يلفته عنه بكثرة الروايات وما مزجت به من خرافات الإسرائيليات. . ، وأكثر التفسير بالمأثور قد سرى إلى الرواة من زنادقة اليهود، والفرس، ومسلمة أهل الكتاب»[٢].

وقال شلتوت: «فإنه لما حدثت بدعة الفرق، والتطاحن المذهبي، والتشاحن الطائفي. . ظهرت في أثناء ذلك ظاهرة خطيرة، هي تفسير القرآن بالروايات الغريبة، والإسرائيليات الموضوعة، التي تلقفها الرواة من أهل الكتاب، وجعلوها بيانًا لمجمل القرآن وتفصيلًا لآياته، . . فَقَيَّد هذا التراث العقول والأفكار، بقيود جنت على الفكر الإسلامي، فيما يختص بفهم القرآن والانتفاع بهدايته. . »[٣].

---

(١) «تفسير المنار» (١/ ١٧٥).
(٢) المصدر السابق (١/ ٢٢٤).
(٣) المصدر السابق (١/ ٢٢٤).

وأضرب لذلك مثلًا من تفسيرهم: ففي قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا ٱدْخُلُواْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةَ فَكُلُواْ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَٱدْخُلُواْ ٱلْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُواْ حِطَّةٌ نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطَٰيَٰكُمْ وَسَنَزِيدُ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: ٥٨].

قال محمد رضا: «وذهب المفسر ـ الجلال ـ إلى ترجيح اللفظ على المعنى، والصورة على الروح، ففسر السجود ككثير من غيره بالإنحناء، وقال: إنهم أمروا بأن يقولوا: ﴿حِطَّةٌ﴾ فدخلوا زحفًا على أستاههم، وقالوا: حبة في شعيرة، أي: أننا نحتاج إلى الأكل، ومنشأ هذه الأقوال الروايات الإسرائيلية، ولليهود في هذا المقام كلام كثير، وتأويلات خُدع بها المفسرون، ولا نجيز حشوها في تفسير كلام الله تعالى.

وأقول إن ما اختاره الجلال مروي في الصحيح ولكنه لا يخلو من علة إسرائيلية..»[١].

ولم يقف الحد عند هذا فحسب، بل تعدَّى ذلك إلى الصحابة الكرام ﭫ، وبات النيل منهم واضحًا في تفاسير القوم، إما تصريحًا، أو تلميحًا، بحجة الدفاع عن القرآن وتنقيته من الدخيل.

فها هو محمد رضا يقول: «إن بعض الصحابة والتابعين، كانوا يروون عن كل مسلم، وما كل مسلم مؤمن صادق، وما كانوا يفرقون في الأداء بين ما سمعوه من النبي ﷺ، أو من غيره، وما بلغهم عنه بمثل: سمعت، وحدثني، وأخبرني، كما فعل المحدِّثون من بعد عند مصطلح الحديث، وقد ثبت أن الصحابة ﭫ كان يروي بعضهم عن بعض، وعن التابعين حتى عن كعب الأحبار وأمثاله..»[٢].

---

(١) تفسير القرآن الكريم، شلتوت (٩ ـ ١٠).
(٢) «تفسير المنار» (٩/٤٦٦).

وفي بعض كلامه نظر، فالصحابة ﷺ عدول، كما هو مقرر عند أهل السُّنَّة والجماعة، وهم خير القرون كما أخبر المصطفى ﷺ، والخيرية خيرية مطلقة، تتضمن حفظهم، وفهمهم لكل ما أخبر به النبي ﷺ، وحاشاهم أن يسندوا إلى رسول الله ﷺ قولًا، أو فعلًا لم يصدر عنه.

ولكن يا ترى: هل سلمت تفاسيرهم من الإسرائيليات أم لا؟

الذي يظهر لي أن تفاسير رجالات المدرسة لم تسلم من الإسرائيليات، بل تجاوزوها إلى ما هو أعظم، حيث نقلوا من كتبهم المحرَّفة.

ففي قوله تعالى: ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ ءَايَةَ مُلْكِهِۦٓ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلتَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ ءَالُ مُوسَىٰ وَءَالُ هَٰرُونَ تَحْمِلُهُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٢٤٨].

قال محمد رضا: «وهذا التابوت المعروف صندوق، له قصة معروفة في كتب اليهود، ففي أول الفصل الخامس والعشرين من سِفر الخروج؛ ما نصه: وكلَّم الرب موسى قائلًا: كلِّم بني إسرائيل..، وفي سائر فصول سِفر الخروج الثلاثة، تفصيل لما قدمه بنو إسرائيل لصنع تلك الدار التي يقدس فيها الله، ولصنع الخيمة والتابوت وغير ذلك، وغرضنا منها معرفة حقيقة التابوت عندهم، فإنك لتجد في بعض كتب التفسير، وكتب القصص عندنا أقوالًا غريبة عنه..»[1].

وفي قوله تعالى: ﴿قَالَ ٱللَّهُ إِنِّى مُنَزِّلُهَا عَلَيْكُمْ ۖ فَمَن يَكْفُرْ بَعْدُ مِنكُمْ فَإِنِّىٓ أُعَذِّبُهُۥ عَذَابًا لَّآ أُعَذِّبُهُۥٓ أَحَدًا مِّنَ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [المائدة: ١١٥].

(١) «تفسير المنار» (٢/ ٤٨٢ ـ ٤٨٣).

قال المراغي: «وللعلماء في الطعام الذي نزل في المائدة آراء: فقيل: هو خبز وسمك، وقيل: خبز ولحم، وقيل: كان ينزل عليهم طعامًا أينما ذهبوا، كما كان ينزل المنَّ على بني إسرائيل. .، وجاء في يوحنا أنه كان يطعم الألوف في عيد الفصح(١) من خمسة أرغفة وسمكتين أكل منها ذلك الجمع كآخره»(٢).

لقد وقع رواد المدرسة فيما حذروا منه. يقول الدكتور محمد حسن الذهبي: «كذلك لا يفوتنا أن ننبه على أن صاحب المنار، كان مع شدة لومه على المفسرين الذين يزجون بالإسرائيليات في تفاسيرهم، ويتخذون منها شروحًا لكتاب الله، يخوض هو أيضًا فيما هو من هذا القبيل، ويتخذ منه شروحًا لكتاب الله، وذلك أنه كثيرًا ما ينقل عن الكتاب المقدس، أخبارًا وآثارًا يفسر بها بعض مبهمات القرآن، أو يردُّ بها على أقوال بعض المفسرين، وكان الأجدر بهذا المفسر الذي يشدد النكير على عشاق الإسرائيليات، أن يكف هو أيضًا عن النقل عن كتب أهل الكتاب، خصوصًا وهو يعترف أنه تطرق إليها التحريف، والتبديل»(٣).

الرابعة: دعوتهم إلى الاجتهاد، وذم التقليد مطلقًا:

وهذه إحدى الثمار النكدة لتعظيم العقل، «فإن الله جعل للعقول في إدراكها حدًّا، تنتهي إليه ولا تتعداه»(٤).

---

(١) هو: العيد الكبير عند النصارى، ويعملونه في يوم الفطر من صومهم الأكبر، ويزعمون أن المسيح ﷺ، قام فيه بعد الصلب بثلاثة أيام، وخلص آدم من الجحيم، وأقام أربعين يومًا آخرها الخميس، ثم صعد إلى السماء. انظر: «الأعياد وأثرها على المسلمين»، السحيمي (١/ ٥٢).

(٢) «تفسير المراغي» (٣/ ٤٩).

(٣) «التفسير والمفسرون»، محمد الذهبي (٢/ ٦٣٢).

(٤) «الاعتصام»، الشاطبي (٢/ ٣١٨).

قال محمد عبده ذامًّا التقليد: «ولكن رؤساء التقليد حالوا بين المسلمين وبين كتاب ربهم، بزعمهم أن المستعدين للاهتداء به قد انقرضوا..»[١].

مثاله: قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُوا۟ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا﴾ [النساء: ٤٣].

قال محمد رضا: «قال الأستاذ الإمام: المعنى أن حكم المريض والمسافر إذا أراد الصلاة، كحكم المحدث حدثًا أصغر، أو ملامس النساء، ولم يجد الماء، فعلى كل هؤلاء التيمم فقط، هذا ما يفهمه القارئ من الآية نفسها، إذا لم يكلف نفسه حملها على مذاهب من وراء القرآن، يجعلها بالتكلف حجة له منطبقة عليه، وقد طالعت في تفسيرها خمسة وعشرين تفسيرًا، فلم أجد فيها غناء، ولا رأيت قولًا فيها يسلم من التكلف، ثم رجعت إلى المصحف وحده فوجدت المعنى واضحًا جليًّا..

وإذا كان رَحِمَهُ اللَّهُ قد راجع خمسة وعشرين تفسيرًا، رجاء أن يجد فيها قولًا لا تكلف فيه، فأنا لم أراجع عند كتابة تفسيرها إلا روح المعاني،.. فإذا به يقول: الآية من معضلات القرآن، ووالله إن الآية ليست معضلة ولا مشكلة، وليس في القرآن معضلات؛ إلا عند المفتونين بالروايات، والاصطلاحات، وعند من اتخذ المذاهب المحدثة بعد القرآن، أصولًا للدين، يعرضون القرآن عليها عرضًا، فإذا وافقها بغير تكلف، أو بتكلف قليل فرحوا، وإلا عدّوها من المشكلات والمعضلات،.. سيقول أدعياء العلم من المقلدين: نعم، إن الآية

---

(١) «تفسير المنار» (٢/ ٨١).

واضحة المعنى، كاملة البلاغة على الوجه الذي قررتم، ولكنها تقتضي عليه أن التيمم في السفر جائز، ولو مع وجود الماء، وهذا مخالف للمذاهب المعروفة عندنا، فكيف يُعقل أن يخفى معناها عن أولئك الفقهاء المحققين، ويُعقل أن يخالفوها من غير معارض لظاهرها أرجعوه إليه، ولنا أن نقول لمثل هؤلاء: وكيف يُعقل أن يكون أبلغ الكلام، وأسلمه من التكلف والضعف معضلًا مشكلًا؟ وأي الأمرين أولى بالترجيح: الطعن ببلاغة القرآن وبيانه، لحمله على كلام الفقهاء، أم تجويز الخطأ على الفقهاء؛ لأنهم لم يأخذوا بما دل عليه ظاهر الآية من غير تكلف، وهو الموافق الملتئم مع غيره من رخص السفر؛ التي منها: قصر الصلاة وجمعها، وإباحة الفطر في رمضان، فهل يستنكر مع هذا أن يرخص للمسافر في ترك الغسل والوضوء، وهما دون الصلاة والصيام في نظر الدين؟..

ألا إن من أعجب العجب غفلة جماهير الفقهاء عن هذه الرخصة الصريحة في عبارة القرآن، التي هي أظهر وأولى من قصر الصلاة، وترك الصيام، وأظهر في رفع الحرج والعسر الثابت بالنص وعليه مدار الأحكام»[(١)].

وما ذهب إليه الإمام محمد عبده وتلميذه، باطل لا يصح، لمخالفته قول جماهير العلماء، فهم لا يجيزون صلاة المسافر إذا تيمم مع وجود الماء[(٢)].

وأما ذم التقليد مطلقًا ففي غير محله، إذ العلماء مجمعون على جواز تقليد العامة العلماء، قال ابن عبد البر: «ولم تختلف العلماء أن

---

(١) «تفسير المنار» (٤/ ٩٧ ـ ٩٨).

(٢) انظر: «الجامع لأحكام القرآن»، القرطبي (٥/ ١٤٢).

العامة عليها تقليد علمائها، وأنهم المرادون بقول الله ﷻ: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]»[١].

الخامسة: عنايتهم بالسياق القرآني:

واستنطاقهم للنص القرآني، من خلال الجو الذي نزل فيه، وحال المخاطبين، وزمان ومكان النزول، وعادات العرب، وعلى هذه القاعدة قامت الرسالة التي بين يديك، فدونك أبوابها وفصولها تشهد بعنايتهم بها في تفاسيرهم.

السادسة: من مقاصد القرآن الدعوة إلى الإصلاح الاجتماعي:

قال محمد رضا: «وإن فيه ـ أي القرآن ـ من التهذيب، ودعوة الأرواح إلى ما فيه سعادتها، ورفعِها من حضيض الجهالة إلى أوج المعرفة، وإرشادها إلى طريقة الحياة الاجتماعية، ما لا يستغني عنه من يؤمن بالله واليوم الآخر،.. ولا يوجد هذا الإرشاد إلا في القرآن»[٢].

إن المتأمل في تفاسير أصحاب هذه المدرسة، يلحظ عنايتهم بالإصلاح الاجتماعي، وبيان ذلك من خلال النقاط التالية:

الأولى: الوحدة الإسلامية:

اعتنى أصحاب المدرسة العقلية بالدعوة إلى الوحدة الإسلامية، فهي السبيل لترتقي الأمة من وَحَلِ التخلف، وتكون قوية مُهابةً من أعدائها.

ففي قوله تعالى: ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ وَٱذْكُرُواْ

---

(١) «جامع بيان العلم وفضله»، ابن عبد البر (٢/ ١٤٠).

(٢) «تفسير المنار» (١/ ٢٢).

نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٣].

قال المراغي: «دعا الترك إلى العصبية التركية، والمصريون إلى الجنسية المصرية، والعراقيون إلى الجنسية العراقية، ظنًّا منهم أن ذلك مما ينهض بالوطن، وليس الأمر كما يظنون، فإن الوطن لا يرقى إلا باتحاد كل قوم تضمهم أرض واحدة، وإن اختلفت أديانهم وأجناسهم، ويأمر بالاعتصام بحبل الله المتين بين جميع الأقوام»(١).

«إن الوحدة الإسلامية التي يدعو إليها رواد المدرسة، هي الاتحاد الشرقي، بمختلف دياناته، وأجناسه، ولا يحتاج هذا إلى اجتهاد مجتهد، في إدراك ما يقصدون، بل هو صريح قولهم، إذ يقول محمد رضا: وقد اشتبه على بعض الناس أمر اللهجة الإسلامية، في جريدة العروة الوثقى، وظنوا أن خدمتها خاصة بالمسلمين، فأزالا ـ أي الأفغاني، وعبده ـ هذه الشبهة بقولهم: لا يظن أحد من الناس أن جريدتنا هذه بتخصيصها المسلمين بالذكر أحيانًا، ومدافعتها عن حقوقهم، تقصد الشقاق بينهم وبين من يجاورهم في أوطانهم، ليس هذا من شأننا ولا يبيحه ديننا، ولكن الغرض تحذير الشرقيين عمومًا والمسلمين خصوصًا، من تطاول الأجانب، والإفساد في بلادهم..»(٢).

الثانية: إصلاح العقائد من البدع والمنكرات:

لقد امتاز رجال المدرسة بالتحذير من البدع والخرافات، ومن ذلك

---

(١) «تفسير المراغي» (٢/ ١٥).

(٢) «منهج المدرسة العقلية في التفسير» (٣٨٧ ـ ٣٨٨) بتصرف.

تحذيرهم من تقديس الأولياء والاستعانة بهم، ففي تفسير قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ ٱلْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ أُوْلُواْ بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْفَسَادِ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّنْ أَنجَيْنَا مِنْهُمْ وَٱتَّبَعَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مَآ أُتْرِفُواْ فِيهِ وَكَانُواْ مُجْرِمِينَ﴾ [هود: ١١٦].

قال محمد رضا: «لقد فهم الوعَّاظ من خلفنا الجاهل، خلاف ما كان يفهمه السلف الصالح من بركة الصالحين المتقدمين وحفظ الله الأمم بهم، فظنوا أن المراد بهم الذين يكثرون من الصيام والقيام وقراءة الأوراد والأحزاب. . ، كلا إن أصحاب الأوراد من يقوم ليله بورد من تشريع مبتدع، هو به عاص لله تعالى، لعبادته بغير ما شرعه، فكان مما قال فيهم: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُۚ وَلَوْلَا كَلِمَةُ ٱلْفَصْلِ لَقُضِىَ بَيْنَهُمْۗ﴾ [الشورى: ٢١]؛ **أي**: بهلاكهم، وفي الحديث: (**رُبَّ صَائِمٍ لَيْسَ لَهُ مِنْ صِيَامِهِ إِلَّا الجُوعُ، ورُبَّ قَائِمٍ لَيْسَ لَهُ مِنْ قِيَامِهِ إِلَّا السَّهَرُ**)[1]»[2].

وفي قوله تعالى: ﴿وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ إِنَّكَ إِذًا لَّمِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ١٤٥].

قال المراغي: «إن سماع هذا الوعيد، وأشباهه يوجب على المؤمن أن يفكر طويلًا، ويتأمل فيما وصل إليه حال المسلمين اليوم، وكيف أن علماءهم يجارون العامة في بدعهم وضلالاتهم، وهم يعترفون ببعدها عن الدين، ولا يكون لهم وازع من نواهيه وقوارعه الشديدة وزواجره، التي تخر لها الجبال سجدًا»[3].

---

(١) «سنن ابن ماجه»، كتاب الصيام، باب ما جاء في الغيبة والرفث للصائم (٢/ ٣٢١)، برقم (١٦٩٠).

(٢) «تفسير المنار» (١٢/ ٢٤٤).

(٣) «تفسير المراغي» (١/ ١٩٩).

الثالثة: تهذيب النفوس، واستصلاح المجتمعات:

أولى أربابَ المدرسة تهذيب النفوس، واستصلاحها عناية خاصة في تفاسيرهم، وما ذاك إلا لأهميتها في المجتمعات عامة، ومجتمع المسلمين خاصة.

ففي قوله تعالى: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٨].

قال محمد رضا مبينًا حكم الصلاة: «أرأيت هذه الآيات العزيزة، والأحاديث الناطقة بالعزيمة،.. أعرض جماهير المسلمين عنها في الزمن الحاضر، حتى كثر التاركون الغافلون المارقون، وقل عدد المصلين الساهين، وندر المصلون المحافظون، ذلك أن الإسلام عند هؤلاء المسلمين الذين يصفون أنفسهم بالمتمدنين، قد خرج عن كونه عقيدة دينية إلى كونه جنسية سياسية.

ماذا كان من أثر ترك الصلاة، والتهاون بالدين في المدن والقرى والمزارع؟ كان من أثره فشو الفواحش والمنكرات، وتجد حانات الخمر، ومواخير الفجور، والرقص وبيوت القمار غاصة بخاصة الناس وعامتهم، حتى في ليالي رمضان، ليالي الذكر والقرآن، وعبد الناس المال، لا يبالون أجاء من حرام أم من حلال؟! وانقبضت الأيدي عن عمل الخير، وانبسطت في أفعال الشر،.. المحافظُ على الصلاة الفضلى ينتهي عن الفحشاء والمنكر، المحافظُ على هذه الصلاة لا يمنع الماعون، المحافظ على هذه الصلاة لا يضيع حقوق أهله وعياله وجيرانه..»[1].

وفي قوله تعالى: ﴿وَتَوَاصَوْاْ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْاْ بِٱلصَّبْرِ﴾ [العصر: ٣].

---

(١) «تفسير المنار» (٢/ ٤٤٠).

قال محمد عبده: «والصبر خلق من أمهات الأخلاق، بل مساك كل خلق، قالوا في فضل الصبر: إنه ذكر في القرآن نحو سبعين مرة، وليس لنا فائدة كبرى في تحديد العدد، ولكن جاء في الكتاب العزيز ذكر الصبر، ومدح أهله، وتبشيرهم بالفوز والفلاح، والصبر ملكة في النفس، يتيسر معها احتمال ما يشق احتماله، والرضى بما يكره في سبيل الحق، وهو خلق يتعلق به بل يتوقف عليه كمال كل خلق، وما أُوتِي الناس من شيء، مثل ما أُتوا من فقدِ الصبرِ أو ضعفهِ»[1].

وفي قوله تعالى: ﴿وَكَم مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَٰهَا فَجَآءَهَا بَأْسُنَا بَيَٰتًا أَوْ هُمْ قَآئِلُونَ ۝٤ فَمَا كَانَ دَعْوَىٰهُمْ إِذْ جَآءَهُم بَأْسُنَآ إِلَّآ أَن قَالُوٓاْ إِنَّا كُنَّا ظَٰلِمِينَ﴾ [الأعراف: ٤، ٥].

قال محمد رضا: «والعبرة في الآية أن كل مذنب يقع عليه عقاب ذنبه في الدنيا يندم ويتحسر، ويعترف بظلمه وجرمه، إذا علم أنه هو سبب العقاب، وما كل مُعاقبٍ يعلم ذلك؛ لأن من الذنوب ما يجهل أكثر الناس أنه سبب للعقاب،... وأما ذنوب الأمم فعقابها في الدنيا مطرد، ولكن لها آجالًا ومواقيت، أطول من مثلها في ذنوب الأفراد، وتختلف باختلاف أحوالها في القوة والضعف، كما تختلف في الأفراد بل أشد، فإذا ظهر الظلم واختلال النظام، وفشا الترف، وما يلزمه من الفسق والفجور في أمة من الأمم تمرض أخلاقها فتسوء أعمالها وتنحل قواها، ويفسد أمرها، وتضعف منعتها، ويتمزق نسيج وحدتها، حتى تحسب جميعًا وهي شتى فيغري ذلك بعض الأمم القوية بها، فتستولي عليها، وتستأثر بخيراتها..، فلينظر القارئ أين مكان الشعوب الإسلامية من هذه العبرة، والشعور بعقوبة الجناية، والحاجة إلى علاج التوبة، وقد ثُلت

(١) تفسير جزء عم ضمن الأعمال الكاملة لمحمد عبده (٥/ ٤٨٧).

عروشها، وخوت صروح عظمتها على عروشها، وكانت أجدر الشعوب بمعرفة سنن الله في هلاك الأمم واتقائها، وأسباب حفظ الدول وبقائها، فقد أرشدها إليه القرآن، ولكن أين هي من هداية القرآن؟..».

وفي قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ۗ وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْـَٔايَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١٩﴾ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ ۗ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَٰمَىٰ ۖ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ ۖ وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ ٱلْمُفْسِدَ مِنَ ٱلْمُصْلِحِ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: ٢١٩، ٢٢٠].

قال أبو زهرة: «أسئلة ثلاثة وإجابتها، وكلها يتصل بإصلاح المجتمع، وتقوية بنيانه، وكل واحد منها يتجه إلى ناحية إصلاحية، وكلها يتلاقى نحو مقصد واحد، وهو إقامة بناء المجتمع على دعائم من الفضيلة والمودة والتعاون على الخير، وعدم التعاون على الإثم والعدوان، وقد جاءت هذه المعاني الإصلاحية التي توثق الوحدة، وتقوي الروابط بعد الأمر بالجهاد مع بعض أحكام القتال؛ لأن القتال حماية للدولة من أن يلتهمها العدو الخارجي، والإصلاح في هذه المسائل الثلاث يتناول حماية الأمة من أن تأكلها نيران العدو الداخلي..

وقد ابتدأ القرآن الكريم في إصلاح المجتمع الإسلامي بهذه المسائل، والإجابة عنها؛ لأنها هي التي تنفي الأذى، وتدفع الخطر الاجتماعي، ومن المقرر عند علماء الإسلام أن التخلية مقدمة على التحلية، أي أن نفي الإثم مقدم على جلب النفع، وأن دفع المفسدة أعظم من جلب المنفعة، إذ إنه لا منفعة مع أن الفساد يشيع، والداء يستشري، والأذى يستمكن..»[١].

---

(١) «زهرة التفاسير» (٢/٦٩٦).



المَبْحَثُ الثَّالِثُ

التعريف برواد المدرسة العقلية الحديثة

□ **ترجمة الإمام محمد عبده[(١)]:**

هو: محمد بن عبده بن حسن خير الله، تركماني الأصل، من قرية محلة نصر بمركز شبرا خيت، بمديرية البحيرة، هاجر والده في أواخر حكم محمد علي فرارًا من ظلم بعض الحكام، وجاء إلى شترا البحرية، ثم تزوج بامرأة يُقال: إن نسبها يصل إلى عمر بن الخطاب ﷺ. ومن هذين الأبوين ولد الشيخ الإمام محمد عبده عام ١٢٦٥هـ.

ثم عاد والده الى محلة نصر حيث كبر محمد عبده وترعرع، وقد أولاه عناية خاصة فتعلم القراءة والكتابة في البيت، وحفظ القرآن في عامين، ثم انتقل إلى جامع الأحمدي بطنطا، فأتقن تجويد القرآن في عامين، وكان آنذاك في الخامسة عشر من عمره. وبقي سنة ونصف يتلقى دروس العلم في المسجد، لكنه لم يتمكن من استيعاب الدروس فصمم على ترك الدراسة، والرجوع الى بلده ليعمل مزارعًا كغيره، ولم تكن هذه رغبة والده، فأرغمه على الرجوع إلى طنطا، وكان قد تزوج في تلك الأثناء.

---

(١) انظر: «الإمام محمد عبده ومنهجه في التفسير»، عبد الغفار عبد الرحيم (١٠ ـ ١١١)، «اتجاهات التفسير في مصر وسوريا»، فضل عباس (١/ ٢١٤ ـ ٢٧٤)، «منهج المدرسة العقلية في التفسير»، الرومي (١٢٤ ـ ١٤٩).

ثم إن الله هيأ له رجلًا صالحًا ـ وهو الشيخ درويش خضر ـ وكان ملمًا ببعض أنواع العلوم، فاستطاع أن يحبب إليه طلب العلم، فعاد إلى طنطا تدفعه الرغبة؛ وكل همه أن يزداد علمًا، ومكث بها أربع سنين أتم خلالها الدراسة في الجامع الأحمدي، ثم انتقل إلى الأزهر الشريف، واستمر فيه حتى حصل على الشهادة العالمية سنة ١٢٩٣هـ.

عُين بعدها مدرسًا في دار العلوم، وقد تعرف في أثناء دراسته في الأزهر بالشيخ جمال الدين الأفغاني، وصاحبه عام ١٢٨٧هـ، وكان من أقرب المقربين إليه، وعندما نُفي الشيخ جمال الدين، عُزل الشيخ محمد عبده من عمله، وفرضت عليه إقامة جبرية في قريته، ثم صدر العفو عنه، فعُين محررًا في الجريدة الرسمية فرئيسًا لتحريرها في نهاية العام. وساعده مركزه على الكتابة مطالبًا بالإصلاح الاجتماعي والسياسي. وحينما حدثت الثورة العرابيَّة، كان له دور بارز فيها، فلما فشلت الثورة نُفي إلى سورية، فأقام فيها نحو سنة، ثم سافر إلى باريس بدعوة من الشيخ الأفغاني، فأصدرا هناك مجلة العروة الوثقى، ولكن هذه المجلة لم تعمر طويلًا، مما أدى بالشيخ إلى أن يعود إلى بيروت فيستقر فيها.

وعاد في سنة ١٢٩٥هـ من منفاه، بعد أن عفا عنه الخديوي توفيق، وعين في سلك القضاء، وترقى فيه حتى أصبح مستشارًا بمحكمة الاستئناف، ثم عين عضوًا في مجلس إدراة الأزهر، ثم صدر أمر بتعيينه مفتيًا للديار المصرية في عام ١٣٠٥هـ، ثم وافته المنية عام ١٣١٢هـ فرحمه الله تعالى.

وأما عن أثر الشيخ جمال الدين الأفغاني على محمد عبده فقد قال فيه: «رأيتني أطير بنفس في عالم غير العالم الذي كنت أعهده، واتسع لي ما كان ضيقًا، وصغر عندى من الدنيا ما كان كبيرًا، وعَظُم عندي من

أمر العرفان والنزوع بالنفس إلى جانب القدس ما كان صغيرًا، وتفرقت عني هموم النفس إلا همًّا واحدًا، وهو أن أكون كامل المعرفة، وكامل أدب النفس. ولم أجد إمامًا يرشدني إلى ما وجهت إليه نفسي إلا ذلك الشيخ، الذي أخرجني في بضعة أيام من سجن الجهل إلى فضاء المعرفة، ومن قيود التقليد الى إطلاق التوحيد،.. وهو مفتاح سعادتي إن كانت لي سعادة في هذه الحياة الدنيا، وهو الذي ردّ لي ما كان غاب من غريزتي، وكشف لى ما خفي عني مما أودع في فطرتي».

وقال واصفًا أثر شيخه عليه: «إن أبي وهبني حياة يشاركني فيها: علي ومحروس ـ وهما أخوان له كانا مزارعين ـ والسيد جمال الدين وهبني حياة أشارك فيها: محمدًا وإبراهيم وموسى وعيسى والأولياء والقديسين».

آثاره:

بدأ محمد عبده بالتأليف فكان أول ما صنف: رسالة وسمها بـ «رسالة الواردات» ـ تظهر فيه نزعته الفلسفية والصوفية ـ ثم حاشية على شرح الجلال الدواني للعقائد العضدية، ورسالة في الرد على الدهريين، ورسالة التوحيد، و«شرح البصائر النصيرية»، و«الإسلام والنصرانية»، و«تفسير جزء عم»، وشرح «نهج البلاغة»، و«مقامات بديع الزمان»، وشرح ودَرَّس كتابي «دلائل الإعجاز»، و«أسرار البلاغة»، وشرح أجزاءً من تفسير القرآن العظيم.

□ ترجمة محمد رشيد رضا[1]:

هو: محمد رشيد بن علي رضاء بن محمد شمس الدين القلموني

---

(١) «اتجاهات التفسير في مصر وسوريا»، فضل عباس (١/ ٢٧٤ ـ ٢٧٩)، «منهج المدرسة العقلية في التفسير، الرومي (١٧٠ ـ ١٨٢).

البغدادي الأصل والحسيني النسب، ولد سنة ١٢٨٢هـ، في القلمون على شاطيء البحر الأبيض المتوسط، في أسرة كريمة اشتهرت بالعلم والصلاح والنسب.

تعلم مبادئ القراءة في بلده، ثم دخل المدرسة الرشيدية في طرابلس، حيث تلقى مبادئ العلوم الشرعية والعالمية واللغوية، ثم دخل المدرسة الوطنية الإسلامية، وكان فيها نخبة من العلماء، وكانت الغاية من تلك المدرسة الجمع بين العلوم الدينية والعلوم العصرية، وكان الذي يُشرف عليها الشيخ حسين الجسر، فتلقى عنه السيد رشيد العلوم العربية والشرعية والعقلية، كما تلقى فقه الشافعية والحديث على الشيخ محمود نشابة، ودرس على الشيخ عبد الغني الرافعي «نيل الأوطار» للشوكاني، واستفاد كثيرًا من معاشرته في العلم والأدب، كما درس بعض علوم الحديث على الشيخ الصالح محمد القاوقجي.

ثم رحل الشيخ رشيد الى مصر، فتتلمذ على يد الشيخ محمد عبده، وكانت حياة رشيد حافلة بالنشاط والكتابة والتأليف والخصومات الكثيرة، فقد أصدر مجلة المنار، لبث آرائه في الإصلاح الديني والاجتماعي، وأصبح مرجع الفتيا في التأليف بين الشريعة والأوضاع العصرية الجديدة، ولما أعلن الدستور العثماني سنة ١٣١٦هـ زار بلاد الشام، واعترضه في دمشق وهو يخطب على منبر الجامع الأموي أحد أعداء الإصلاح، فكانت فتنة عاد على إثرها إلى مصر، وأنشأ مدرسة الدعوة والإرشاد.

ثم قصد سورية في أيام الملك فيصل بن الحسين، وانتخب رئيسًا للمؤتمر السوري فيها، وغادرها على إثر دخول الفرنسين إليها سنة ١٣٣٧هـ، فأقام في وطنه الثاني مصر مدة، ثم رحل إلى الهند والحجاز

وأوربا، وعاد فاستقر بمصر إلى أن توفي في القاهرة سنة ١٣٣١هـ ودفن فيها رحمه الله.

آثاره:

صنف محمد رضا وألف، فكان من أهم مصنفاته: «تفسير القران الكريم»، الشهير «تفسير المنار»، فسر فيه إلى قوله تعالى: ﴿رَبِّ قَدْ ءَاتَيْتَنِي مِنَ ٱلْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ فَاطِرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَنتَ وَلِيِّۦ فِي ٱلدُّنْيَا وَٱلْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [يوسف: ١٠١] والتفسير المختصر المفيد، وهو كالمتن لتفسير المنار، ومجلة المنار، وتاريخ الأستاذ محمد عبده، و«نداء للجنس اللطيف»، أو «حقوق النساء في الإسلام»، و«الوحي المحمدي»، و«ترجمة القرآن وما فيها من المفاسد»، و«ذكرى المولد النبوي»، و«مختصر ذكرى المولد النبوي»، و«الوحدة الإسلامية»، و«يسر الإسلام وأصول التشريع العام»، و«الإمامة العظمى»، و«الوهابيون والحجاز»، و«السنة والشيعة»، و«خطاب عام فيما يجب على المسلمين لبيت الله الحرام»؛ و«حرم رسول الله ﷺ»، و«مناسك الحج وأحكامه وحكمه»، و«المسلمون والقبط»، و«تفسير الفاتحة والكوثر والإخلاص والمعوذتين في مجموعة»، و«رسالة في الصلب والفداء».

□ ترجمة محمد أبو زهرة(١):

هو: محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد بن عبد الله، أبو زهرة الششتاوي، ولد الشيخ أبو زهرة في القرن الرابع عشر الهجري، سنة (١٣١٦هـ).

وقد نشأ الشيخ في أسرة، قال في وصفها: بين الغنى والفقر وإلى

---

(١) انظر: «منهج الشيخ محمد أبو زهرة في التفسير»، فهد الناصر (٥٥ ـ ٩٠)

الفقر أقرب، ولكنها كانت مستورة الحال، يظنها الناس من الأثرياء، وهي من متوسطي الحال، واشتهرت بالعلم والذكاء.

تزوج الشيخ أبو زهرة عام (١٣٤٩هـ)، وقد أنجب أربع بنات وابنين: أميره، رئيسة قسم بالجهاز المركزي، وسهير، ونادية، وأحمد، وحياة النفوس، ومصطفى.

وقد نشأ الشيخ في وسط أسرة ريفية عُرفت بالتمسك بالدين، فقد كان لوالده الأثر الأكبر عليه، فحفظ القرآن الكريم قبل أن يذهب للكُتاب، وبعد ذلك تعلم مبادئ العلوم، والتحق بالجامع الأحمدي، فمكث فيه ثلاثة أعوام، وقد بدت عليه مظاهر النبوغ والتفوق، حتى أن الشيخ الأحمدي الظواهري قرر له مكافأة لتفوقه وتميزه، واقترح أن تُختصر له المدة المقررة للدراسة في الأزهر ـ وكانت آنذاك خمسة عشر عامًا ـ ليتمكن من اجتيازها في مده أقل، لكن الاقتراح لم يُنفذ لصعوبته قانونًا، ومما يلاحظ أن أكثر مدرسي هذه المدرسة كانوا تلاميذ الأستاذ محمد عبده.

وقد تتلمذ أبو زهرة على جمع من العلماء منهم: الشيخ محمد عاطف بركات باشا، وأحمد إبراهيم، وأحمد أمين، وعلي بن محمد الخفيف، ومحمد الأحمدي الظواهري.

وممن تتلمذ على يد أبو زهرة: الشيخ محمد الغزالي، وسيد قطب، ويوسف القرضاوي، ومصطفى زيد.

وتوفي رَحِمَهُ ٱللَّهُ يوم الجمعة، التاسع عشر من شهر ربيع الأول، عام أربع وتسعين وثلاثمائة وألف من الهجرة، بمنزله بالزيتون، وكان قد سقط فجأة، فأغمي عليه قبل صلاة الجمعة، وقد كان يحمل المصحف مفتوحًا على سورة النمل يفسرها، واستمر في غيبوبته إلى ما بين المغرب والعشاء حيث فاضت روحه رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

آثاره:

يُعدُّ الشيخ أبو زهرة من المكثرين في مجال الكتابة والتأليف، فألف وكتب في فنون متنوعة، نشر منها سبعة عشر كتابًا هي على النحو التالي:

الملكية ونظرة القصد، والأحوال الشخصية، وشرح الوقف وقانونه، وأحكام التركات والمواريث، وأصول الفقه، وتراجم للإمام أبي حنيفة، ومالك، والشافعي. وأحمد بن حنبل، وابن حزم، وابن تيمية، والإمام زيد، والإمام جعفر الصادق، والجريمة في الفقه الإسلامي، والعقوبة في الفقه الإسلامي، والخطابة، وتاريخ الجدل، وتاريخ الديانات القديمة، ومحاضرات في النصرانية، والميراث عند الجعفرية، وأصول الفقه الجعفري، وعقد الزواج وآثاره، وفلسفة العقوبة، و«الوقف»، و«الولاية على النفس»، وكتاب «الزواج وآثاره»، وتنظيم الإسلام للمجتمع، وتاريخ المذاهب الفقهية.

□ ترجمة محمود شلتوت[(١)]:

هو: محمود شلتوت، إمام جليل، وفقيه كبير، ومفسر، ومصلح اجتماعي.

ولد محمود شلتوت عام (١٣١٤هـ) بمديرية البحيرة، والتحق بالمعهد الديني في الإسكندرية، ونال الشهادة العالية سنة (١٣٣٩هـ).

وعين مدرسًا بمعهد الإسكندرية الديني، ثم نقل مدرسًا بالقسم العالي بالقاهرة، وحاول مواصلة مسيرة الإصلاح، الذي بدأه الأفغاني ومحمد عبده والمراغي في الأزهر، لكن المشرفين على سياسة الأزهر رفضوا ذلك، وصدر الأمر بفصله سنة (١٣٥٢هـ).

---

(١) انظر: «منهج المدرسة العقلية في التفسير»، فهد الرومي (١٩٩ ـ ٢٠١).

ثم أعيد فيما بعد، وعين وكيلًا لكلية الشريعة الإسلامية، ثم مفتشًا بالمعاهد العلمية.

وفي سنة (١٣٧٤هـ) عين وكيلًا للجامع الأزهر إلى أن صدر أمر بتعيينه شيخًا للجامع الأزهر سنة (١٣٧٨هـ) واستمر في هذا المنصب حتى وفاته.

قال الأستاذ أحمد حسن الزيات: وكان قد سبقه في محاولة الإصلاح ثلاثة من أبناء الأزهر النابغين، ولكنهم منعوا جميعًا بالعجز عنه لاستبداد القصر يومئذٍ بسياسة الأزهر.. فقضى محمد عبده بحسرةٍ من بغي عباس، ومضى المراغي بخيبة من هوى فؤاد، وخرج عبد المجيد سليم بنزوة من نزق فاروق، فاتجه ـ أي شلتوت ـ بعقله وقلبه إلى المشاركة في هذا الإصلاح.

ولقد كان محمد عبده من أبرز شيوخ شلتوت، وأكثرهم تأثيرًا فيه، فقد قال عنه حسن الشيخة: لم ينقطع هذا الفيض القرآني بعد عصر الإمام محمد عبده، بل اتصل حاضره بماضيه وآخره بأوله، فقد ربط الشيخ الأكبر محمود شلتوت بين عهده وبين عهد الإمام، وبين طريقته وطريقته بعروة وثقى لا انفصام لها، فكان طليعة وارثيه في استقامته على طريق الإصلاح بالقرآن للعقائد الدينية وللمجتمع الإنساني.

توفي الشيخ شلتوت ليلة الجمعة سنة (١٣٨٣هـ) رَحِمَهُ اللَّهُ.

آثاره:

للشيخ شلتوت مؤلفات عديدة منها: فقه القرآن والسنة، وكتاب مقارنة المذاهب، وكتاب منهج القرآن في بناء المجتمع، والقرآن والقتال، والقرآن والمرأة، وتنظيم النسل، وإلى القرآن الكريم،

والفتاوى، والإسلام عقيدة وشريعة، وتفسير الشيخ للقرآن الكريم الأجزاء العشرة الأولى.

▫ ترجمة أحمد مصطفى المراغي(١):

هو: أحمد بن مصطفى بن محمد بن عبد المنعم، ولد ببلدة المراغة بصعيد مصر، سنة (١٣٠٠هـ)، وقد بدأ تعليمه في الكُتَّاب فحفظ القرآن الكريم وجَوَّدَه، ثم رحل إلى الأزهر الشريف سنة (١٣١٤هـ).

وتلقى العلم على علماء عصره: كالأستاذ الإمام محمد عبده، ومحمد بخيت المطيعي، وأحمد الرفاعي الفيومي، وغيرهم.

وعندما شارف على نهاية الدراسة الأزهرية انتقل إلى كلية دار العلوم، وتخرج منها سنة (١٣٢٦هـ)، فعين مدرسًا بالمدارس الأميرية، ثم ناظرًا لمدرسة المعلمين بالفيوم، ثم ندب إلى السودان أُستاذًا للشريعة الإسلامية، ثم عاد إلى مصر أُستاذًا للغة العربية والشريعة الإسلامية بكلية دار العلوم.

توفي الشيخ أحمد مصطفى المراغي سنة (١٣٧٢هـ) رَحِمَهُ اللهُ.

آثاره:

للشيخ أحمد المراغي مؤلفات منها: تفسير القرآن الكريم، المسمى بـ«تفسير المراغي»، و«مقدمة التفسير»، و«علوم البلاغة»، و«هداية الطالب في النحو والبلاغة»، و«بحوث وآراء»، و«الحسبة في الإسلام»، و«الديانة والأخلاق»، وغيرها.

❀ ❀ ❀

---

(١) انظر: «منهج المدرسة العقلية في التفسير»، فهد الرومي (٢٠٨ ـ ٢٠٩).

المَبْحَثُ الرَّابِعُ

موقف المدرسة العقلية من المدرسة الأثرية

إن القارئ لتفاسير المدرسة العقلية، يلحظ وبوضوح استفادتها من المدرسة الأثرية، ولا غرو في ذلك، فإنه لا سبيل لتفسير كلام الله، إلا بما ورد عن الله ﷻ، ورسوله ﷺ، والصحابة، والتابعين ﷺ.

قال ابن تيمية: «أحسن طرق التفسير: أن يفسر القرآن بالقرآن، فما أُجمل في مكان فإنه قد فسر فى موضع آخر، وما اختصر من مكان فقد بسط فى موضع آخر، فإن أعياك ذلك فعليك بالسُّنَّة، فإنها شارحة للقرآن وموضحة له، . . وحينئذٍ إذا لم نجد التفسير في القرآن ولا في السُّنَّة، رجعنا فى ذلك إلى أقوال الصحابة، فإنهم أدرى بذلك لما شاهدوه من القرآن والأحوال التى اختصوا بها، ولما لهم من الفهم التام والعلم الصحيح والعمل الصالح، . . فإذا لم تجد التفسير في القرآن ولا في السُّنَّة، ولا وجدته عن الصحابة، فقد رجع كثير من الأئمة فى ذلك إلى أقوال التابعين. . »(١).

وسأشير إلى موقفهم من المدرسة الأثرية، من خلال محورين:

الأول: موقفهم من تفسير القرآن بالسُّنَّة، وأقوال الصحابة، والتابعين:

قال محمد رضا: «وأما الروايات المأثورة عن النبي ﷺ، وأصحابه

---

(١) «مجموع الفتاوى» (١٣/ ٣٦٣ ـ ٣٦٩) بتصرف.

وعلماء التابعين في التفسير، فمنها ما هو ضروري أيضًا؛ لأن ما صح من المرفوع لا يقدم عليه شيء، ويليه ما صح من علماء الصحابة مما يتعلق بالمعاني اللغوية، أو عمل عصرهم. . .، فالحق أن كل ما لا يعلم إلا بالنقل عن المعصوم، من أخبار الغيب الماضي، أو المستقبل، وأمثاله، لا يقبل في إثباته إلا الحديث الصحيح المرفوع إلى النبي ﷺ»(١).

إن ما قرر محمد رضا في النص السابق، هو عين الصواب، والموافق لما عليه المحققون من أهل التفسير، إلا أن العبرة بإنزال هذا المنهج النظري على أرضية الواقع، فهل اطرد هذا التقرير عند رجالات المدرسة أم لا؟

لا أستبق الحكم على رجالات المدرسة، بل أدع الحكم لنصوصهم، فمن ذلك ما يلي:

في قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ﴾ [الكوثر: ١].

قال محمد عبده: «وأما أن هناك نهر في الجنة اسمه الكوثر؛ وأن الله أعطاه نبيه فلا يفهم من معنى الآية، بل الذي يدل عليه سياق السورة، وموضوع نزولها هو الذي بيّناه من أحد القولين. .؛ والأول: وهو النبوة وما في معناها أرجح»(٢).

هذا مع ثبوت الحديث الصحيح عن المعصوم ﷺ في الكوثر، ففي «صحيح البخاري»، «ومسلم»، من حديث أنس رضي الله عنه قال: «بينما نحن عند النبي ﷺ إذ غفا إغفاءة، ثم رفع رأسه متبسمًا، فقلنا: ما أضحكك يا رسول الله؟ قال: (**نَزَلَتْ عَلَيَّ سُورَةٌ، فَقَرَأَ: بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ:**

---

(١) «تفسير المنار» (١/ ١٣).

(٢) تفسير جزء عم، محمد عبده (١٧٠ ـ ١٧١).

﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ﴾ [الكوثر: ١]) إلى آخرها، ثم قال: (**أَتَدْرُونَ مَا الكَوْثَر؟**) قلنا: الله ورسوله أعلم، قال: (**فَإِنَّهُ نَهْرٌ وَعَدَنِيهِ رَبِّي، عَلَيْهِ خَيْرٌ كَثِيرٌ، وَهُوَ حَوْضٌ تَرِدُ عَلَيهِ أُمَّتِي يَوْمَ القِيَامَةِ**)»[1].

وفي قوله تعالى: ﴿فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنۡهُمۡ قَوۡلًا غَيۡرَ ٱلَّذِي قِيلَ لَهُمۡ فَأَرۡسَلۡنَا عَلَيۡهِمۡ رِجۡزًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ بِمَا كَانُواْ يَظۡلِمُونَ﴾ [الأعراف: ١٦٢].

قال محمد رضا: «ولا ثقة لنا بشيء مما روي في هذا التبديل من ألفاظ عبرانية ولا عربية، فكله من الإسرائيليات الوضعية، كما قاله الأستاذ الإمام.. ، وإن خُرج بعضه في «الصحيح» و«السُّنن»، موقوفًا ومرفوعًا، كحديث أبي هريرة المرفوع في «الصحيحين» وغيرها: (**قِيلَ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ:** ﴿وَٱدۡخُلُواْ ٱلۡبَابَ سُجَّدٗا﴾ [البقرة: ٥٨]، **فَدَخَلُوا يَزْحَفُونَ عَلَى أَسْتَاهِهِمْ، وَقَالُوا: حَبَّةٌ فِي شَعَرَةٍ**) وفي رواية: (**فِي شَعِيرَةٍ**)، رواه البخاري[2][3].

وبعد أن طَالعتَ نصوص القوم، تبين لك، كما تبين لي، أنهم في الجانب التطبيقي لا يقبلون إلا ما يوافق عقولهم، وما خالفها فهو ضعيف لا يصح، أو واجب التأويل.

الثاني: موقفهم من حملة التفسير إلينا:

إن الطعن في حملة الوحي، إنما هو طعنٌ في الوحي المنقول

---

(١) «صحيح البخاري»، كتاب التفسير، باب سورة: ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ﴾، (٤/ ١٩٠٠)، برقم (٤٦٨٠)، «صحيح مسلم»، كتاب الصلاة باب حجة من قال البسملة آية من أول كل سورة سوى براءة، (١/ ٣٠٠) برقم (٤٠٠).

(٢) «صحيح البخاري»، كتاب التفسير، باب قوله تعالى: ﴿وَقُولُواْ حِطَّةٞ﴾، (٤/ ١٧٠١) برقم (٤٣٦٥).

(٣) «تفسير المنار» (٩/ ٣١١).

إلينا، فأما طعنهم في الصحابة فحدث ولا حرج، فمرة يقدحون في أبي هريرة رضي الله عنه، وأخرى في كعب الأحبار، وثالثة في معاوية بن أبي سفيان، وهمام بن منبه، والسدي، وجماهير المفسرين.

قال محمد رضا مبينًا سبب تضعيف الإمام لحديث أبي هريرة(١) المروي في «الصحيحين»: «فهو من طرق همام بن منبه ـ أخي وهب ـ وهُمَا صاحبا الغرائب في الإسرائيليات، ولم يصرح أبو هريرة بسماع هذا من النبي ﷺ، فيحتمل أنه سمعه من كعب الأحبار، إذ ثبت أنه روى عنه، وهذا مدرك اعتماد الأستاذ، على مثل هذا من الإسرائيليات، وإن صح سنده، ولكن قلما يوجد في الصحيح المرفوع شيء يقتضي الطعن في سندها»(٢).

ويقول أيضًا: «ولكن البلية في الرواية عن مثل كعب الأحبار، وممن روى عنه أبو هريرة، وابن عباس، ومعظم التفسير المأثور مأخوذ عنه، وعن تلميذه، ومنهم المدلسون، كقتادة، وكذا غيره من كبار المفسرين كابن جريج»(٣).

في تفسير قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرۡهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٖ﴾ [التوبة: ٣٤].

قال أبو زهرة في معاوية رضي الله عنه: «وقد روى البخاري عن زيد بن وهب: مررت بالربذة، فإذا بأبي ذر رضي الله عنه. فقلت: ما أنزلك هذا المنزل؟ قال: كنت بالشام فاختلفت أنا ومعاوية في هذه الآية: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾، فقلت: نزلت فينا وفيهم، فكان بيني وبينه في ذلك، فكتب إلى عثمان يشكوني، فكتب عثمان أن

(١) ونصه: (قِيلَ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ: ﴿وَٱدۡخُلُواْ ٱلۡبَابَ سُجَّدٗا﴾، فَدَخَلُوا يَزْحَفُونَ عَلَى أَسْتَاهِهِمْ، وَقَالُوا: حَبَّةٌ فِي شَعَرَةٍ).

(٢) «تفسير المنار» (٩/ ٣١١).

(٣) «تفسير المنار» (٩/ ٤٦٦).

اقدَم المدينة، فقدمتها، فكثر عليَّ الناس كأنهم لم يروني من قبل ذلك، فذكرت ذلك لعثمان، فقال: إن شئت تنحيت فسكنت قريبًا، فقال: فذاك الذي أنزلني هذا المنزل، ولو أُمِّر عليَّ عبد حبشي لسمعت وأطعت.

وفي المناقشة بينه وبين معاوية ﷺ أغلظ، وقد أراد معاوية أن يغويه بالمال أو يختبره وهو عنده، أيوافق قوله عمله أم لا، فبعث إليه بألف دينار، ففرقها على الفقراء من يومه، ثم بعث إليه الذي أتاه بها، فقال: إن معاوية إنما بعثني إلى غيرك فأخطأت، فهات الذهب، فقال: ويحك إنها خرجت، ولكن إذا جاء مالي حاسبتك، وفي الحق أن أبا ذر قد أصاب كل الإصابة في قوله: أن الآية تعم الأحبار والرهبان، وأتباع محمد ﷺ، وأخطأ معاوية، وما لمعاوية وفقه القرآن!»[(١)].

قلت: لقد وصف أبو زهرة معاوية ﷺ - صاحب رسول الله ﷺ - بعدم فقه القرآن، ثم رجح قول الجمهور - ومعاوية منهم - على قول أبي ذر ﷺ، والذي يظهر لي أن أبا زهرة في نفسه شيء على معاوية ﷺ، وقلَّما مر ذكره في التفسير إلا لمزه[(٢)].

وقال محمد رضا واصفًا السدي رحمه الله: «وقد بلغ ببعضهم - كالسدي - الجهل بالدين، والوقاحة، وقلة الأدب أن يزعموا أن يوسف عليه السلام لم ير برهانًا واحدًا، بل رأى عدة براهين، من رؤية والده متمثلًا له منكرًا عليه، وتكرار وعظه له، ومن رؤية بعض الملائكة، ونزولهم عليه بأشد زواجر القرآن، بآيات من سوره، فلم تنهه عن غيه، حتى كان أن خرجت شهوته من أظافره، ومعنى هذا أنه لم يكف إلا عجزًا عن الإمضاء..»[(٣)].

---

(١) «زهرة التفاسير» (٦/ ٣٢٩١ - ٣٢٩٢).

(٢) المصدر السابق (٦/ ٣١١٧)، (٦/ ٣١١٧)، (٦/ ٣٢٤٣).

(٣) «تفسير المنار» (١٢/ ٢٣٦).

وقال مضعفًا قول القائلين: إن الملائكة قاتلت يوم بدر مع المؤمنين: «وقد غفل.. الألوسي تبعًا لغيره وادعى أن الآية ظاهرة في قتال الملائكة، وقد وردت روايات ضعيفة تدل على قتال الملائكة،.. وما أدري أين يضع بعض العلماء عقولهم عندما يغترون ببعض الظواهر؛ وبعض الروايات الغريبة التي يردها العقل، ولا يثبتها ما له قيمة من النقل، فإذا كان تأييد الله للمؤمنين بالتأييدات الروحانية التي تضاعف القوة المعنوية، وتسهيله لهم الأسباب الحسية كإنزال المطر؛ وما كان له من الفوائد لم يكن كافيًا لنصره إياهم على المشركين بقتل سبعين، وأسر سبعين حتى كان ألف ـ وقيل آلاف ـ من الملائكة يقاتلونهم معهم فيفلقون منهم الهام، ويقطعون من أيديهم كل بنان، فأي مزية لأهل بدر فضلوا بها على سائر المؤمنين ممن غزوا بعدهم وأذلوا المشركين؛ وقتلوا منهم الألوف؟!..»[1].

وقال أيضًا: «وقد عُلم.. أن بطلي الإسرائيليات، وينبوعي الخرافات، كعب الأحبار، ووهب بن منبه، قد بثا في هذه الأمة خرافة تحديد عمر الدنيا، وليس أصله من مخترعاتهم، فهو موجود في كتب اليهود، حتى فيما يسمونه التوراة، ولكنه فيها سبعة آلاف، فجعلاه ستة آلاف غشًا للمسلمين، وما يدرينا أن كل تلك الروايات، أو الموقوفة منها ترجع إليهما، فإن الصحابة ﭫ لم يكونوا يذكرون ما يسمع بعضهم من بعض، ومن التابعين على سبيل الرواية والنقل، بل يذكرونه بالمناسبات من غير عزو غالبًا، وكثير من التابعين كذلك، بل أكثر ما روي عن أبي هريرة من الأحاديث المرفوعة لم يسمعه من النبي ﷺ[2]، ولذلك روي أكثره عنه

(١) «تفسير المنار»، محمد رشيد (٩/ ٥١٢).

(٢) قلت: ليته أمسك عن حافظة الإسلام، أبي هريرة، ولم يلق بالكلام جزافًا، سبحانك هذا بهتان عظيم، وكيف لرجلٍ ﭬ وأرضاه، أن يقول على لسان رسول الله ﷺ ما لم يقل، وما يضيره قول أحد، وقد زكاه أصحاب النبي ﷺ، فقد أخرج الحاكم في =

بالعنعنة، أو بقوله: قال رسول الله ﷺ، وأقله بلفظ سمعت رسول الله ﷺ يقول كذا، وقد روى عن بعض الصحابة، وعن بعض التابعين، وثبت أنه روى عن كعب الأحبار، ومن هنا نجزم بأن موقوفات الصحابة التي لا مجال فيها للاجتهاد والرأي، لا يكون لها قوة المرفوع كما قال المحدثون، إلا إذا كانت ليست من قبيل الإسرائيليات»(١).

ويقول محمد عبده واصفًا العلماء: «.. ولكن هؤلاء الفقهاء حرَّفوا كل نصوص الكتاب والسُّنَّة، .. إن اليهود لم تحرف التوراة أكثر مما حرفوا»(٢).

وقال في موضع آخر واصفًا المفسرين: «أولئك عشاق الرواية، عبدة النقل»(٣).

هذه إشارات، وإلماحات لنقد رجالات المدرسة لسلف الأمة عليهم رحمات الله، وتجاوز الله عن أصحاب المدرسة.

= المستدرك بسنده، عن أبي أنس مالك بن أبي عامر قال: كنت عند طلحة بن عبيد الله، فدخل عليه رجل، فقال: يا أبا محمد، والله ما ندري هذا اليماني أعلم برسول الله ﷺ أم أنتم! تَقوَّل على رسول الله ﷺ ما لم يقل. - يعني أبا هريرة - فقال طلحة: والله ما يُشكُّ أنه سمع من رسول الله ﷺ ما لم نسمع، وعلم ما لم نعلم. إنا كنا قومًا أغنياء لنا بيوت وأهلون، كنا نأتي نبي الله ﷺ طرفي النهار ثم نرجع، وكان أبو هريرة ﷺ مسكينًا، لا مال له ولا أهل ولا ولد، إنما كانت يده مع يد النبي ﷺ، وكان يدور معه حيث ما دار، ولا نشك أنه قد علم ما لم نعلم، وسمع ما لم نسمع، ولم يتهمه أحد منا؛ أنه تقول على رسول الله ﷺ ما لم يقل. قال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه. **انظر**: «المستدرك» (٣/ ٥٨٥).

قال ابن عمر ﷺ عنه: «كان ممن يحفظ حديث رسول الله ﷺ على المسلمين». **انظر**: «الطبقات الكبرى» (٤/ ٣٤٠).

(١) «تفسير المنار»، محمد رشيد (٩/ ٣٩٤).

(٢) تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، محمد رضا (١/ ٩٤١ - ٩٤٢).

(٣) نقلًا عن: «محاسن التأويل»، القاسمي (٥/ ٢١٠).



ٱلْفَصْلُ ٱلثَّالِثُ

السياق القرآني
في تفسير المدرسة العقلية الحديثة

وفيه مبحثان:

- المبحث الأول: مرادفات السياق في تفسير المدرسة العقلية.
- المبحث الثاني: قواعد السياق القرآني.





المَبْحَثُ الأَوَّلُ

مرادفات السياق عند رواد المدرسة

يتفق رجال المدرسة العقلية، ومن سبقهم على أهمية السياق، وقد سبقت الإشارة إلى ذلك، وسأشير في هذا المبحث إلى مرادفات السياق عند أصحاب المدرسة، وهي كالتالي:

١ ـ نظم الكلام:

مثاله: قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ ٱلسَّعْىَ قَالَ يَٰبُنَىَّ إِنِّىٓ أَرَىٰ فِى ٱلْمَنَامِ أَنِّىٓ أَذْبَحُكَ فَٱنظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ۚ قَالَ يَٰٓأَبَتِ ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ۖ سَتَجِدُنِىٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٠٢﴾ فَلَمَّآ أَسْلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ ﴿١٠٣﴾ وَنَٰدَيْنَٰهُ أَن يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ ﴿١٠٤﴾ قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ ۚ إِنَّا كَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [الصافات: ١٠٢ ـ ١٠٥].

قال المراغي بعد عرض الأقوال في الذبيح: «وعلى الجملة فظاهر نظم الآية، والروايات التي يروونها يؤيد أنه إسماعيل، ولكن اليهود حسدوا العرب؛ على أن يكون أبوهم هو الذي كان من أمر الله فيه ما كان، ومن الفضل الذي ذكره الله له لصبره لما أمر به، فجحدوا ذلك وزعموا أنه إسحاق»(١).

٢ ـ نسق القرآن:

مثاله: قال تعالى: ﴿فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِٱلْجُنُودِ قَالَ إِنَّ ٱللَّهَ مُبْتَلِيكُم بِنَهَرٍ﴾ [البقرة: ٢٤٩].

---

(١) «تفسير المراغي» (٨/ ١٨٧).

قال أبو زهرة: «ويصح أن يكون المراد بابتلاء الله لهم، أن يفصل بينهم وبين أعدائهم نهر، وقد وصلوا إليه مجهدين من العطش والتعب، فخشي أنهم إن مكثوا حوله، وملئوا مزاداتهم وبطونهم، واستراحوا واستجموا، أحس بهم أعداؤهم، فاجتازوا النهر إليهم، وأبعدوهم عنه، فأراد طالوت أن يأخذ عدوه بالجولة الأولى المفاجئة، فيجتاز النهر قبل أن يحسوا به، وإن اجتازوا صار النهر في قبضتهم، يشربون منه ما شاءوا من غير حاجة إلى التزود، وكانوا هم على الماء وعدوهم أسفل منه.

هذا احتمال قريب لا ينافيه نسق القرآن الكريم، ويتحقق فيه معنى الابتلاء الشديد»(١).

٣ ـ ظاهر الآيات القرآنية (ظاهر النص):

مثاله: قوله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا ٱلَّذِى بَٰرَكْنَا حَوْلَهُۥ لِنُرِيَهُۥ مِنْ ءَايَٰتِنَآ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الإسراء: ١].

قال أبو زهرة: «إن ظاهر الآيات القرآنية التي أثبتت الإسراء وهي قوله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ﴾، أن الإسراء كان بالجسد والروح، وذلك لأنه ﷺ قال: ﴿أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ﴾، والعبد هو الروح والجسد»(٢).

٤ ـ مقتضى السياق:

قال تعالى: ﴿إِذْ يُوحِى رَبُّكَ إِلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ أَنِّى مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ۚ سَأُلْقِى فِى قُلُوبِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلرُّعْبَ فَٱضْرِبُوا۟ فَوْقَ ٱلْأَعْنَاقِ وَٱضْرِبُوا۟ مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ﴾ [الأنفال: ١٢].

---

(١) «زهرة التفاسير» (٢/ ٨٩٩).
(٢) «زهرة التفاسير» (٨/ ٤٣٢١).

قال محمد رضا: «مقتضى السياق أن وحي الله للملائكة قد تم بأمره إياهم بتثبيت المؤمنين، كما يدل عليه الحصر في قوله عن إمداد الملائكة: ﴿وَمَا جَعَلَهُ ٱللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ﴾ [الأنفال: ١٠]، وقوله تعالى: ﴿سَأُلْقِي فِي قُلُوبِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلرُّعْبَ﴾ [الأنفال: ١٢] بدء كلام خوطب به النبي ﷺ والمؤمنون تتمة للبشرى؛ فيكون الأمر بالضرب موجهًا إلى المؤمنين قطعًا، وعليه المحققون الذين جزموا بأن الملائكة لم تقاتل يوم بدر تبعًا لما قبله من الآيات»(١).

٥ ـ ملائمة السياق:

مثاله: قوله تعالى: ﴿كَيْفَ يَهْدِى ٱللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا۟ بَعْدَ إِيمَٰنِهِمْ وَشَهِدُوٓا۟ أَنَّ ٱلرَّسُولَ حَقٌّ وَجَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ ۚ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [آل عمران: ٨٦].

قال محمد رضا متعقبًا سبب نزول الآية: «وأظهر تلك الروايات وأشدها التئامًا مع السياق رواية من يقول إنها نزلت في أهل الكتاب، وهو الذي اختاره ابن جرير والأستاذ الإمام، وقال إن الكلام من أول السورة معهم»(٢).

٦ ـ التئام الكلام بعضه ببعض:

مثاله: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفْتَرَىٰٓ إِثْمًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٤٨].

قال محمد عبده: «قالوا: إن سبب نزول هذه الآية قصة وحشي، وأنه ندم على قتله لما أخلفه مولاه ما وعده من عتقه، . . ولا حاجة إلى

(١) «تفسير المنار»، محمد رشيد (٩/ ٥١٢).
(٢) المصدر السابق (٣/ ٣٦٢).

هذا كله فالكلام ملتئم بعضه مع بعض فهو بعد ما ذكر من شأن اليهود وأن عمدتهم في تكذيب النبي ﷺ تحريف أحبارهم للكتاب واتباعهم لهم في أمر الدين؛ . . فهذه الآية تشير إلى أنهم وقعوا في الآية الأخرى؛ إذ الشرك بالله يتحقق باعتماد الإنسان على غير الله مع الله في طلب النجاة من رزايا الدنيا ومصائبها؛ أو من العذاب في الآخرة»[١].

٧ ـ المقام:

مثاله: قوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [آل عمران: ٣١].

قال أبو زهرة: «فيه إيجاز معجز، وهو إيجاز حذف دل عليه المقام؛ لأن المعنى: إن كنتم تحبون الله فاتبعوني، وإن اتبعتموني يحببكم الله. .»[٢].

٨ ـ روح الآية:

مثاله: قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥].

قال أبو زهرة: «إن بعض علماء أصول الفقه قالوا: إن هذه الآية دليل على أن الإجماع حجة، . . ولا نجد روح الآية ومعناها يدل على ذلك؛ لأنها كانت في قوم منافقين كافرين، شاقوا الرسول والمؤمنين»[٣].

---

(١) «تفسير المنار» (٥/ ١٢٠ ـ ١٢١). (٢) «زهرة التفاسير» (٣/ ١١٨٤).

(٣) المصدر السابق (٤/ ١٨٥٨).

٩ ـ القرينة:

مثاله: قوله تعالى: ﴿وَبِكُفْرِهِمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَىٰ مَرْيَمَ بُهْتَٰنًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ١٥٦].

قال محمد عبده: «والمراد بالكفر هنا كما يظهر من القرينة، الكفر بعيسى عليه السلام، ولذلك عطف عليه بهتُ أمه عليها السلام، وهو قذفها بالفاحشة»(١).

١٠ ـ فحوى الكلام:

مثاله: قوله تعالى: ﴿فَمِنْهُم مَّنْ ءَامَنَ بِهِۦ وَمِنْهُم مَّن صَدَّ عَنْهُ ۚ وَكَفَىٰ بِجَهَنَّمَ سَعِيرًا﴾ [النساء: ٥٥].

قال أبو زهرة: «قوله تعالى: ﴿وَكَفَىٰ بِجَهَنَّمَ سَعِيرًا﴾ لم يذكر فيها من كانت جهنم كفاية لهم، وهو مفهوم من فحوى الكلام، والمعنى كفاهم أن تكون جهنم بسعيرها، ولهيبها مصيرًا لهم»(٢).

١١ ـ النسق الظاهر:

مثاله: قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَىٰٓ إِنِّى مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَىَّ﴾ [آل عمران: ٥٥].

قال أبو زهرة: «وقد فسر بعض العلماء الرفع بأنه رفع الروح، وأخذوا ذلك من قوله تعالى: ﴿إِنِّى مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَىَّ﴾ فبمقتضى النسق الظاهر يكون الرفع عقب الوفاة»(٣).

١٢ ـ الأنسب لمعنى الآيات:

مثاله: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِّنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْمًا ۙ ٱللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ

---

(١) «تفسير المنار» (٦/ ١٥).
(٢) «زهرة التفاسير» (٤/ ١٧١٩).
(٣) المصدر السابق (٤/ ١٩٥٣).

مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا قَالُوا مَعْذِرَةً إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [الأعراف: ١٦٤].

قال أبو زهرة: «وهذا كله على أساس أن المستفهمين مهديون، وهو الأنسب لمعنى الآية، وفرض بعضهم أن المستفهمين هم الذين وقعوا في الضلالة، وكأنهم يقولون: إنكم تحسبون أننا هالكون ومعذَّبون، ونحن مصرون، فاتركونا بضلالنا، حتى نلقى جزاءنا بزعمكم..»[1].



---

(١) «زهرة التفاسير» (٦/٢٩٨٨).



المَبحَثُ الثَّانِي

قواعد السياق القرآني

سأشير في هذا المبحث إلى أهم قواعد السياق[1]، وهي:

القاعدة الأولى: إذا صح التفسير عن النبي ﷺ فيؤخذ به، وإن كان ظاهره يخالف السياق:

إذا ورد الحديث الصحيح عن المعصوم ﷺ، فلا يقبل تفسير مخالف له في الآية، إذ أن أعلم الخلق بمراد الخالق هو الرسول ﷺ.

مثاله: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمْۚ إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَىْءٌ عَظِيمٌ ۝١ يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّآ أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى ٱلنَّاسَ سُكَٰرَىٰ وَمَا هُم بِسُكَٰرَىٰ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ ٱللَّهِ شَدِيدٌ﴾ [الحج: ١، ٢].

قال الطبري: «وهذا القول[2] الذي ذكرناه عن علقمة والشعبي، .. قول لولا مجيء الصحاح من الأخبار عن رسول الله ﷺ بخلافه، ورسول الله ﷺ أعلم بمعاني وحي الله وتنزيله، والصواب من القول في ذلك ما صح به الخبر عنه، .. فعن عمران بن حصين رضي الله عنه قال: «بينما

---

(١) تمت الاستفادة في هذا المبحث من: «قواعد الترجيح عند المفسرين»، الحربي، و«قواعد التفسير»، خالد السبت، بالإضافة إلى ما تم جمعه من خلال استقراء تفاسير المدرسة العقلية.

(٢) أي: القول بأن الزلزلة تكون في الدنيا، قبل الساعة.

رسول الله ﷺ في بعض مغازيه، وقد فاوت السير بأصحابه، إذ نادى رسول الله ﷺ بهذه الآية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمْۚ إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَىْءٌ عَظِيمٌ﴾ [الحج: ١]، قال: فحثوا المطي حتى كانوا حول رسول الله ﷺ. قال: (هَلْ تَدْرُونَ أَيْ يَوْم ذَلِك؟) قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: (ذَلِك يَوْمَ يُنَادِي آدمُ، يُنَادِيْه رَبُّهُ: ابْعَثْ بَعْثَ النَّارَ، مِنْ كُلِّ أَلِفٍ تِسْعَ مِئَةَ وَتِسَعْةَ وَتِسْعِينَ إلَى النَّارِ)، قال: فأبلس القوم، فما وضح منهم ضاحك. فقال النبي ﷺ: (أَلَا اعْمَلُوا وأَبْشِرُوا، فَإِنْ مَعْكُمْ خَلِيْقَتَيْن، مَا كَانَتَا فِي قَوْمٍ إِلَّا كَثَّرتَاهُ، فَمَنْ هَلَكَ مِنْ بَنِي آدَمَ، وَمَنْ هَلَكَ مِنْ بَنِي إِبْلِيس وَيَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ. قال: أَبْشِروا، ما أَنْتُم في النَّاسِ إلا كالشَّامَةِ في جَنْبِ البَعِير، أو كالرَّقمةِ في جَنَاحِ الدَّابَّة)»[١].

القاعدة الثانية: إدخال الكلام في معنى ما قبله وما بعده أولى من الخروج به عن ذلك:

قال محمد رشيد رضا: «إن أفضل قرينة تقوم على حقيقة معنى اللفظ، موافقته لما سبق له من القول، واتفاقه مع المعنى، وائتلافه مع القصد الذي جاء له الكتاب بجملته»[٢].

فإذا تعارض في تفسير الآية قولان، ولم يرد دليل يرجح أحدهما على الآخر، وتعذر الجمع بينهما، فإن القول الذي لا يخرجها عن معنى ما قبلها وما بعدها أولى من القول الذي يخرجها عن سياقها.

مثاله: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَغُلَّۚ وَمَن يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِۚ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [آل عمران: ١٦١].

قال محمد عبده: «ومن مناسبة كون الغل بمعنى الكتمان، وإخفاء

---

(١) «جامع البيان» (١٦/٤٤٩).

(٢) «تفسير المنار» (١/٢٢).

بعض التنزيل، ما تقدم من أمر الله تعالى نبيه ﷺ في الآيات السابقة بمعاتبة من كان في أحد، وتوبيخهم على ما قصروا، وذلك مما يصعب تبليغه عادة؛ لأنه يشق على المبَلِّغِ والمبَلَّغِ..»[1].

وقال أبو زهرة: «إن المعنى الذي جرى عليه جمهور المفسرين: بأن المراد بالغلول المنفي عن الرسول، وسائر الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، هو الغلول المادي في شؤون المادة، ولم تتعرض الآية الكريمة للغلول المعنوي، وهو كتمان ما أنزل الله تعالى، وعدم بيانه.

وقال بعض العلماء: إن الغلول المنفي عن الأنبياء كتمان ما أنزل الله تعالى، وعدم بيانه؛ لأن الغلول المادي غير متصور الوقوع، ولكن السياق لا يؤيد هذا المعنى؛ لأن السياق كله فيما قبله، وما بعده يدل على أنه في الحرب، وما يتعلق بها من غنائم أغرت الرماة، وأخرجتهم من مَحارِسِهم..»[2].

القاعدة الثالثة: لا يجوز العدول عن ظاهر القرآن إلا بدليل:

قال ابن تيمية مبينًا المقصود من ظاهر الكلام: «هو ما يَسْبق إلى العقل السليم منه لمن يفهم بتلك اللغة»[3].

والأصل في نصوص القرآن، أن تحمل على ظواهرها، وتفسَّر على حسب ما يقتضيه ظاهر اللفظ، ولا يجوز العدول عن هذا الظاهر إلا بدليل صحيح يجب الرجوع إليه، فمن خالف ظاهر القرآن فقوله مرجوح[4].

---

(١) «تفسير المنار» (٤/١٧٦). (٢) «زهرة التفاسير» (٣/ ١٤٨٤).

(٣) «مجموع الفتاوى» (٦/ ٣٥٦)، وانظر: «قواعد الترجيح» (١/ ١٣٧)

(٤) انظر: «قواعد الترجيح» (١/ ١٣٧).

يقول ابن تيمية: «إن الكلام إذا احتمل معنيين، وجب حَمْله على أظهرهما، ومن تكلف غير ذلك، فقد خرج عن كلام العرب المعروف، والقرآن منَزَّه عن ذلك، والعدول عمَّا يدلُّ عليه ظاهر الكلام إلى ما لا يدل عليه بلا دليل، لا يجوز البتة»(١).

وقد رجحَّ أئمة التفسير أقوالًا بهذه القاعدة، في مواطن كثيرة من كتاب الله، وردُّوا أقوالًا عديدة؛ لمخالفتها لذلك.

مثاله: قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء: ١٦٤].

قال ابن القيم: «إذا تأمل من بصَّره الله طريق القرآن والسُّنَّة وجدها متضمنة لرفع ما يوهمه الكلام من خلاف ظاهره، وهذا موضوع لطيف جدًّا في فهم القرآن نشير إلى بعضه، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ رفع سبحانه توهم المجاز في تكليمه لكليمه بالمصدر المؤكد الذي لا يشك عربي القلب واللسان أن المراد إثبات تلك الحقيقة»(٢).

وقال أبو زهرة: «والحق أن ﴿كَلَّمَ﴾ من الكلام، وقد أكد تكليم الله تعالى لموسى بالمصدر، والظاهر من الكلام إذا أكد كان غير قابل للمجاز ولا للتأويل، وإنه يجب تفسير القرآن بظواهره، وخصوصًا الظواهر المؤكدة، ولا تطغى الآراء المذهبية على المعاني القرآنية، فالقرآن منبع الحق، ونور المتقين»(٣).

القاعدة الرابعة: الأصل اتحاد مرجع الضمائر المتعاقبة(٤):

«إذا تتابعت الضمائر في نسق واحد، واحتملت في مرجعها أقوالًا

---

(١) «مجموع الفتاوى» (١٠/ ٦٢٧).

(٢) «الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة»، ابن القيم (١/ ٣٨٩).

(٣) «زهرة التفاسير»، أبو زهرة (٤/ ١٩٦٧).

(٤) انظر: بيان هذه القاعدة في كتاب قواعد التفسير للدكتور خالد السبت (١/ ٤١٤ ـ ٤١٩).

متعددة، فتوحيد مرجعها، وإعادتها إلى شيء واحد أولى؛ لأنسجام النظم، وقوة الإعجاز، ما دام الأمر محتملًا، ولا حجة توجب تفريقها، وتأبى توحيدها»[(١)].

مثاله: قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ﴾ [يوسف: ٥٢].

قال ابن القيم مرجحًا إعادة الضمير على امرأة العزيز: «فالصواب أنه من تمام كلامها؛ فإن الضمائر كلها في نسق واحد يدل عليه، وهو قول النسوة: ﴿مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِن سُوءٍ﴾، وقول امرأة العزيز: ﴿أَنَا رَاوَدتُّهُ عَن نَّفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾ [يوسف: ٥١]، فهذه خمسة ضمائر بين بارز ومستتر، ثم اتصل بها قوله: ﴿ذَٰلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ﴾؛ فهذا هو المذكور أولًا بعينه، فلا شيء يفصل الكلام عن نظمه، ويُضمر فيه قول لا دليل عليه»[(٢)].

القاعدة الخامسة: الأصل عود الضمير إلى أقرب مذكور:

مثاله: قوله تعالى: ﴿فَنَادَاهَا مِن تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا﴾ [مريم: ٢٤].

قال الطبري: «وأولى القولين في ذلك عندنا قول من قال: الذي ناداها ابنها عيسى، وذلك أنه من كناية ذكره، أقرب منه من ذكر جبرائيل، فرده على الذي هو أقرب إليه أولى من رده على الذي هو أبعد منه»[(٣)].

قال الرازي: «إن قوله ﴿فَنَادَاهَا﴾ فعل، ولا بد وأن يكون فاعله

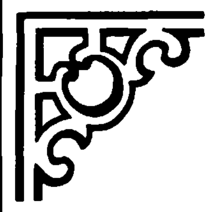
---

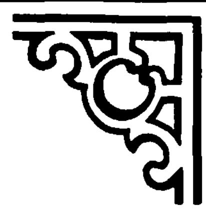
(١) «قواعد الترجيح عند المفسرين»، الحربي (٢/ ٦١٣).
(٢) «بدائع التفسير» (٢/ ٤٤٧).
(٣) «جامع البيان»، الطبري (١٥/ ٥٠٤)، وانظر: «أضواء البيان» (٤/ ١٨٨).

قد تقدم ذكره، ولقد تقدم قبل هذه الآية ذكر جبريل، وذكر عيسى عليه السلام؛ إلا أن ذكر عيسى أقرب لقوله تعالى: ﴿فَحَمَلَتْهُ فَانتَبَذَتْ بِهِۦ﴾ [مريم: ٢٢] والضمير ههنا عائد إلى المسيح فكان حمله عليه أولى»[1].



(١) «مفاتيح الغيب»، الرازي (٢١/ ٢٠٥).



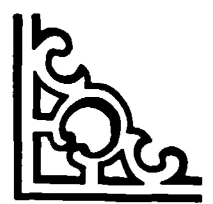
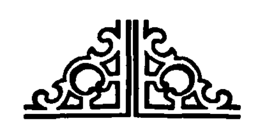
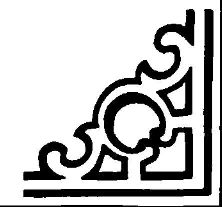


البَابُ ٱلْأَوَّلُ

الدراسة التطبيقية للسياق القرآني

ويشتمل على أربعة فصول:

- الفصل الأول: أثر السياق في مسائل الاعتقاد.
- الفصل الثاني: أثر السياق في كشف المعاني، وبيان المراد.
- الفصل الثالث: أثر السياق في علوم القرآن.
- الفصل الرابع: أثر السياق في الأحكام الفقهية.

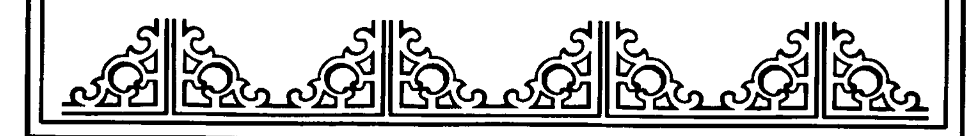


ٱلْفَصْلُ ٱلْأَوَّلُ

أثر السياق القرآني في مسائل الاعتقاد

ويشتمل على أربعة مباحث:

- المبحث الأول: أثر السياق في إثبات صفات الله ﷻ.
- المبحث الثاني: أثر السياق في عصمة الأنبياء عليهم السلام.
- المبحث الثالث: أثر السياق في الإيمان بالغيب.
- المبحث الرابع: أثر السياق في الرد على المخالفين.





أثر السياق القرآني في مسائل الاعتقاد

من تدبر القرآن؛ وتدبر ما قبل الآية وما بعدها، وعرف مقصود القرآن تبينَّ له المراد، وعرف الهدى والرسالة، وعرف السداد من الانحراف والاعوجاج، وأما تفسيره بمجرد ما يحتمله اللفظ المجرد عن سائر ما يبيِّن معناه؛ فهذا منشأ الغلط من الغالطين[١]، ومنه يكون الزلل في الكتاب المبين.

فكتاب الله منه تستنبط العلوم، وفيه علم الأولين والآخرين، وإن من أعظم العلوم المستنبطة علم التوحيد، الذي بذل الأئمة رحمهم الله وسعهم في تقرير مسائله من كتاب الله ﷻ، وسُنَّة نبيه ﷺ.

قال ابن تيمية: «وكلام الناس في هذا الاسم ومسماه كثير؛ لأنه قطب الدين الذي يدور عليه، وليس فى القول اسم عُلق به السعادة والشقاء، والمدح والذم، والثواب والعقاب، أعظم من اسم الإيمان والكفر، ولهذا سُمِّي هذا الأصل: مسائل الأسماء والأحكام»[٢].

ولِما للسياق القرآني من أثر واضح في تقرير معتقد أهل السُّنَّة والجماعة، ورد مذاهب أهل الأهواء والبدع، كان هذا الفصل الموسوم بـ (أثر السياق القرآني في مسائل الاعتقاد)، **وقد وضعت فيه أربع لبنات هي كالتالي:**

---

(١) «مجموع الفتاوى»، ابن تيمية (١٥/٥٨).

(٢) المصدر السابق (١٣/٥٨).

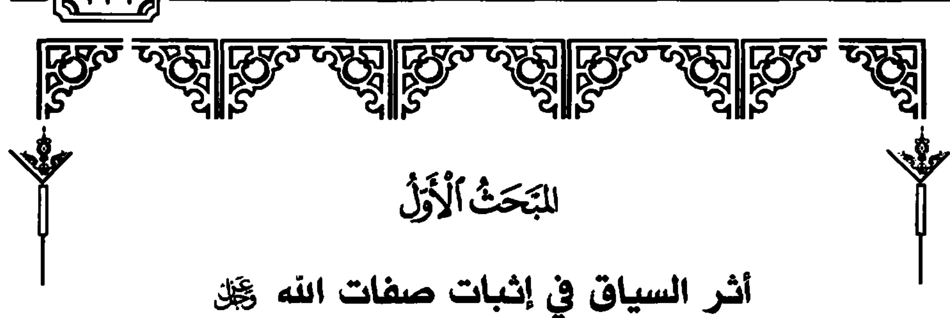
المبحث الأول: أثر السياق في إثبات صفات الله ﷻ.

المبحث الثاني: أثر السياق في القول بعصمة الأنبياء.

المبحث الثالث: أثر السياق في الإيمان بالغيب.

المبحث الرابع: أثر السياق في الرد على المخالفين.





المَبحَثُ الأَوَّلُ

أثر السياق في إثبات صفات الله ﷻ

العلم بأسماء الله وصفاته أشرف العلوم، وأنبل الغايات؛ لأن شرف العلم بشرف المعلوم، والباري أشرف المعلومات، فالعلم بأسمائه أشرف العلوم.

وتوحيد الأسماء والصفات من أجل العلوم والمعارف؛ لأن مَن عرف الله بأسمائه وصفاته حق المعرفة، تجلى في سلوكه وتعاملاته: الانصياع والخضوع لصاحب تلك الأسماء الكاملة والصفات العالية، وأورثه ذلك التعبد لله بالعبادات التي تليق بجلاله وكبريائه وعظمته.

ومن لم يعرف الله بأسمائه وصفاته التي تليق به، فكيف يعبده، ويحبه، ويعظمه، ويخضع له؟! بل كيف يعبد إلهًا يجهله؟![١]

وهو اعتقاد انفراد الله بالكمال المطلق، من جميع الوجوه، بنعوت العظمة والجلال والجمال، وذلك بإثبات ما أثبته الله لنفسه، أو أثبته له رسوله ﷺ من الأسماء والصفات؛ ومعانيها وأحكامها الواردة في الكتاب والسُّنَّة[٢]، ومنها الإقرار بأن الله بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير، وأنه الحي القيوم الذي لا تأخذه سنة ولا نوم، له المشيئة النافذة والحكمة البالغة، وأنه سميع بصير رؤوف رحيم، على العرش استوى،

---

(١) «أحكام القرآن»، ابن العربي (٢/ ٩٣٣).

(٢) «أصول الدين عند أبي حنيفة»، محمد الخميس (٢٨٣).

وعلى الملك احتوى، وأنه الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر، سبحان الله عما يشركون، إلى غير ذلك من الأسماء الحسنى والصفات العلى[١].

ويُعدُّ مبحث أسماء الله وصفاته من أخطر مباحث العقيدة؛ التي سلكت فيها الفرق الإسلامية مذاهب شتى، نشأ عنها معتقدات باطلة، وتصورات خاطئة في الذات الإلهية، ولهذا اعتنى علماء أهل السُّنَّة والجماعة بهذا الجانب من التوحيد كل الاعتناء، وخصوه بمصنفات مفردة، وسموا كتبهم التي صنفوها في السنة، وإثبات صفات الرب، وعلوه على خلقه وكلامه وتكليمه: توحيدًا؛ لأن نفي ذلك وإنكاره والكفر به إنكار للخالق، وجحد له، وإنما توحيده إثبات صفات كماله، وتنزيهه عن التشبيه والنقائص[٢].

وإن هذه الفرق التي اختلفت في أسماء الله وصفاته قد أبعدت النجعة، وفارقت الصواب في كثير من مسائل هذا الباب، ومن تلكم المسالك التي سار فيها المبتدعة، ونفوا بها؛ أو أوَّلوا صفات الرب جل وعلا، حمل ألفاظ الوحيين على غير ظاهرها المتبادر للعباد؛ لأن حملها على ظاهرها ناقض لمعتقداتهم، وبيان لزيفها وركاكتها.

وكتاب الله ﷻ حَمَّال ذو وجوه، يصرفه كل صاحب بدعة لنصر بدعته، يحسبه حجة دامغة له، ودليل على صدق مقولته، وهو في الحقيقة ناقض لبدعته، مبطلٌ لهواه.

وبين يديك ـ يا رعاك الله ـ أمثلة توضح ما ذكرته، وتُفصلُ ما أجملته.

---

(١) «تيسير العزيز الحميد»، سليمان التميمي (١٩).

(٢) «منهج الحافظ ابن حجر في العقيدة»، محمد كندو (١/ ٤٨٥).



الآية الأولى

۞ قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞۚ لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۗ مَن ذَا ٱلَّذِي يَشۡفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذۡنِهِۦۚ يَعۡلَمُ مَا بَيۡنَ أَيۡدِيهِمۡ وَمَا خَلۡفَهُمۡۖ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيۡءٖ مِّنۡ عِلۡمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَۚ وَسِعَ كُرۡسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَۖ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفۡظُهُمَاۚ وَهُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡعَظِيمُ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

للعلماء في معنى الكرسي ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن الكرسي فوق السماء السابعة، دون العرش، وهو موضع قدم الرب جل وعلا. وهو قول ابن عباس، وبه قال: الدارمي(١)، وابن منده(٢)، وابن عطية(٣)، والشوكاني(٤).

القول الثاني: أن المراد بالكرسي علم الله تعالى، وهو مروي عن

---

(١) «الرد على بشر المريسي»، الدارمي (٦٧)، وهو: عثمان بن سعيد التميمي الدارمي، الإمام العلامة الحافظ الناقد الثقة، ولد قبل المائتين بيسير، وعاش في جرجان وهراة، وطاف الأقاليم في طلب الحديث، مات بهراة سنة مائتين وثمانين للهجرة. «السير» (١٣/ ٣١٩).

(٢) «الرد على الجهمية»، ابن منده (٤٥)، وهو: الإمام الحافظ محدث الإسلام، أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن محمد بن منده، ولد سنة ثلاثمائة وعشرة، صاحب التصانيف؛ له كتاب «التوحيد»، و«الإيمان»، توفي سنة ثلاثمائة وخمسة وتسعين. «السير» (١٧/ ٢٨).

(٣) «المحرر الوجيز»، ابن عطية (٢/ ٢٧٨)، وهو: عبد الحق بن غالب بن عطية المحاربي، صاحب «المحرر الوجيز»، كان فقيهًا مفسرًا؛ عالمًا بالأحكام والحديث والأدب، توفي سنة إحدى وأربعين وخمسمائة. «طبقات المفسرين» (١/ ٢٦٥).

(٤) «فتح القدير»، الشوكاني (١/ ٢٦٥)، وهو: محمد بن علي الشوكاني، الفقيه الأصولي المفسر، كان مفسرًا فقيهًا أصوليًا محدثًا، من علماء اليمن، كان منابذًا للتقليد داعيًا للاجتهاد، توفي سنة خمسين ومائتين وألف. «الأعلام» (٦/ ٢٩٨).

ابن عباس ﵄، واختاره الطبري[١].

القول الثالث: أن الكرسي هو العرش، وبه قال الحسن البصري[٢].

موقف أصحاب المدرسة العقلية:

ذهب محمد عبده إلى تفسير الكرسي بالعلم، ووافقه محمد رضا[٣]، وأبو زهرة[٤]، والمراغي[٥].

قال محمد رشيد رضا: «قال الإمام: السياق يدل على أن الكرسي هو العلم الإلهي، وبذلك قال بعض المفسرين؛ وأهل اللغة. ويقال: كرس الرجل كفرح؛ أي كثر علمه وازدحم على قلبه، أي أن علمه تعالى محيط بما يعلمون مما عبَّر عنه بقوله: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ﴾، وبما لا يعلمون من شؤون سائر الكائنات، فبماذا يمكن أن يُعلمه الشفعاء..»[٦].

وقال أبو زهرة: «والعلماء في تفسير معنى الكرسي هنا **على وجهين**:

أحدهما: أن لله ﷻ كرسيًّا، وعلينا أن نؤمن بوجوده، وإن كنا لا ندرك كنهه ولا نعرف حقيقته...

الوجه الثاني: أن الكرسي في الآية كناية عن عظم السلطان ونفوذ

---

(١) «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»، الطبري (٥/ ٤٠١).

(٢) «جامع البيان عن تأويل أي القرآن»، الطبري (٥/ ٣٩٩)، وهو: الحسن بن أبي الحسن البصري، أبو سعيد؛ كان إمامًا رأسًا في العلم والعمل، له تفسير رواه عنه جماعة، توفي سنة عشر ومائة. «السير» (٤/ ٥٦٣).

(٣) «تفسير المنار»، محمد رشيد رضا (٣/ ٢٨).

(٤) «زهرة التفاسير»، أبو زهرة (٩٣٩). (٥) «تفسير المراغي» (١/ ٣٨٤).

(٦) «تفسير المنار»، محمد رشيد رضا (٣/ ٢٨).

القدرة، وشمول الإرادة[١].... أو يكون الكرسي كناية عن عظم العلم وشموله واتساعه.

وتفسيره بعظم السلطان يتناسب مع قوله تعالى بعد ذلك: ﴿وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا﴾، وتفسيره بمعنى شمول العلم يتناسب مع قوله سبحانه: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾، ولذلك يصح أن نقول: إن قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ كناية عن عظيم قدرته، ونفوذ إرادته، وواسع علمه، وكمال إحاطته.

وإن ذلك الوجه قد ورد عن السلف؛ كما ورد الوجه الأول عن السلف فقد روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: ﴿كُرْسِيُّهُ﴾ علمه.

وروي ذلك عن ابن مسعود رضي الله عنه[٢]، وقد اختار ذلك المفسر السلفي ابن جرير الطبري[٣].

وعندي أن أجود هذه الوجوه هو أن يكون كناية عن سعة الملك وسعة العلم، وهو المناسب لنسق الآية الكريمة، وهو تفسير ترجمان القرآن عبد الله بن عباس»[٤].

أثر السياق:

ذهب أصحاب المدرسة العقلية إلى تفسير الكرسي بالعلم؛ مستدلين لذلك بملاءمة سياق الآيات لهذا المعنى.

---

(١) قال الزجاج: وهذا قريب من قول ابن عباس رضي الله عنه، لأن علمه الذي وسع السمٰوات والأرض؛ لا يخرج من هذا. «معاني القرآن»، الزجاج (١/ ٣٣٨).

(٢) لم أقف عليه.

(٣) قال ابن جرير: «وأما الذي يدل على صحته ظاهر القرآن، فقول ابن عباس الذي رواه جعفر بن أبي المقبرة، عن سعيد بن جبير عنه، أنه قال: هو علمه. وذلك لدلالة قوله جل ثناؤه: ﴿وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا﴾...». (٤/ ٥٤٠، ٥٤١).

(٤) «زهرة التفاسير»، أبو زهرة (٩٣٩ ـ ٩٤٠).

الدراسة:

أدلة أصحاب القول الأول:

أولًا: أن الثابت عن النبي ﷺ تفسير الكرسي بموضع قدم الرب جل وعلا.

أخرج ابن أبي الشيخ[١]، بسنده عن أبي ذر رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: (**مَا الكُرْسِيُّ فِي العَرْشِ إِلَّا كَحَلْقَةٍ مِنْ حَدِيْدٍ أُلْقِيَتْ بَيْنَ ظَهْرَيْ فَلَاةٍ مِنَ الأَرْضِ، وَالكُرْسِيُّ مَوْضِعُ الْقَدَمَيْنِ**)[٢].

وأخرج الطبراني[٣] بسنده عن ابن مسعود رضي الله عنه: أن النبي ﷺ قال: (**يَجْمَعُ اللهُ الأَوَّلِينَ وَالآخِرِينَ لِمِيقَاتِ يَوْمٍ مَعْلُومٍ، قِيَامًا أَرْبَعِينَ سَنَةً، شَاخِصَةً أَبْصَارُهُمْ إِلَى السَّمَاءِ، يَنْتَظِرُونَ فَصْلَ القَضَاءِ، قَالَ: وَيَنْزِلُ اللهُ عز وجل فِي ظُلَلٍ مِنَ الغَمَامِ مِنَ العَرْشِ إِلَى الكُرْسِيِّ..**) الحديث[٤].

قال الألباني: «الحديث خرج مخرج التفسير لقوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾، وهو صريح في كون الكرسي أعظم المخلوقات بعد العرش، وأنه جِرْم قائم بنفسه، وليس شيئًا معنويًا، وفيه ردٌّ على مَن يتأوله بمعنى الملك، وسعة السلطان، كما جاء في بعض التفاسير، وما روي عن ابن عباس: أنه العلم، فلا يصح إسناده إليه»[٥].

---

(١) «كتاب العظمة»، ابن أبي الشيخ (٢/ ٦٣٥ ـ ٦٣٧).

(٢) قال ابن حجر: صححه ابن حبان، وله شاهد عن مجاهد. «فتح الباري» (١٣/ ٤١١). وقال الألباني: الحديث صحيح بمجموع طرقه. «سلسلة الأحاديث الصحيحة» (١/ ٢/ ٢٢٣)، برقم (١٠٩).

(٣) «المعجم الكبير»، الطبراني (٩/ ٣٥٧).

(٤) قال الحاكم: صحيح الإسناد، ووافقه الذهبي، وصححه الألباني. انظر: «صحيح الترغيب والترهيب»، الألباني (٣/ ٤١٨)، برقم (٣٥٩١).

(٥) «سلسلة الأحاديث الصحيحة»، الألباني (١/ ٢/ ٢٢١).

ثانيًا: يجب أن يفسر الوحي بالظاهر المتبادر للذهن، ولا يصرف عن الظاهر إلا بالدليل.

قال الشوكاني: «والكرسي: الظاهر أنه الجسم الذي وردت الآثار بصفته..، وقال بعض السلف: إن الكرسي هنا عبارة عن العلم..؛ وقيل: إن الكرسي هو العرش،... والحق القول الأول، ولا وجه للعدول عن المعنى الحقيقي لمجرد خيالات، تسببت عن جهالات وضلالات»[١].

ثالثًا: يجب تفسير كلام الله على المشهور من كلام العرب، وعليه فتفسير الكرسي بما يُتكأ عليه هو المشهور عند غالب أهل اللغة، والتفسير.

قال الشوكاني: «والمراد بكونه وسع السمٰوات والأرض أنها صارت فيه؛ وأنه وسعها ولم يضق عنها لكونه بسيطًا واسعًا»[٢].

رابعًا: أن الكرسي ورد في استعمال القرآن بمعنى ما يقعد عليه، فيبقى على ما كان حتى يدل دليل على خلافه.

قال محمود شاكر: «لم يأت في القرآن في غير هذا الموضع، بالمعنى الذي قالوه، وأنه جاء في الآية الأخرى بما ثبت في صحيح اللغة من معنى «الكرسي»، وذلك قوله تعالى في «سورة ص»: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَٰنَ وَأَلْقَيْنَا عَلَىٰ كُرْسِيِّهِۦ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ﴾ [ص: ٣٤]»[٣].

---

(١) «فتح القدير»، الشوكاني (١/ ٢٦٥ ـ ٢٦٦).

(٢) المصدر السابق (١/ ٢٦٥ ـ ٢٦٦).

(٣) «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»، الطبري، الحاشية (٥/ ٤٠١).

أدلة القول الثاني:

أولًا: أن تفسير الكرسي بالعلم قول أهل اللغة:

وأجيب عنه، من وجهين:

الوجه الأول: أن كل مَن فسر الكرسي بالعلم، استدل بما روي عن ابن عباس، ولا يسلم لهم، لعدم ثبوته عنه[١].

الوجه الثاني: إذا تعارضت الحقيقة اللغوية والشرعية قدمت الحقيقة الشرعية، والكرسي استعمل في القرآن بمعنى الشيء الذي يتكأ عليه[٢].

ثم إن المحققين من أهل اللغة يعرفون الكرسي بأنه الشيء الذي يتكأ عليه.

قال الزجاج[٣]: «والذي نعرفه من الكرسي في اللغة الشيء الذي يعتمد عليه، ويُجلس عليه، فهذا يدل على أن الكرسي عظيم دونه السماوات والأرض»[٤].

وقال ثعلب[٥]: «الكرسي ما تعرفه العرب من كراسي

(١) وسيأتي مزيد بسط لأثر ابن عباس لاحقًا.

(٢) انظر: الاستدلال الثالث لصحاب القول الأول. ص (١٢٧).

(٣) هو: الإمام النحوي أبو إسحاق إبراهيم بن محمد السري الزجاج، لزم المبرد فكان يعطيه من عمل الزجاج كل يوم درهم، فنصحه وعلمه، له تآليف جمَّة، منها: «معاني القرآن»، و«الفرس»، و«العروض»، (ت٣١١هـ). «السير» (١٤/ ٣٦٠).

(٤) «معاني القرآن»، الزجاج (١/ ٣٣٨).

(٥) هو: العلامة المحدث، إمام النحو: أبو العباس أحمد بن يحيى بن يزيد الشيباني، كان يقول: ابتدأت في النظر وأنا ابن ثماني عشرة سنة، ولما بلغ خمسًا وعشرين سنة ما بقي لي مسألة للفراء، وسمعت من الثوري مئة ألف حديث، (ت٢٩١هـ). «السير» (١٤/ ٥).

الملوك»[١].

قال الزبيدي: «الكُرْسِيُّ بالضم وتشديد الياء، وربما قالوا كِرْسِيٌّ، بالكسرة، وقال بعضهم: منسوب إلى كِرْسِ المُلك؛ أي: أصله»[٢].

ثانيًا: أنه الملائم لسياق الآية الكريمة؛ ونسقها:

وأجيب عنه: بأنه استدلال في غير محله؛ لأن الله تعالى ختم الآية بقوله: ﴿وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفۡظُهُمَاۚ﴾، وهذا لا يناسب تفسير الكرسي بالعلم.

قال ابن تيمية: «الكرسي ثابت بالكتاب والسُّنَّة وإجماع جمهور السلف، وقد نقل عن بعضهم أن كرسيه علمه، وهو قول ضعيف، فإن علم الله وسع كل شيء، كما قال: ﴿رَبَّنَا وَسِعۡتَ كُلَّ شَيۡءٖ رَّحۡمَةٗ وَعِلۡمٗا﴾ [غافر: ٧]، والله يعلم نفسه، ويعلم ما كان، وما لم يكن، فلو قيل: وسع علمه السماوات والأرض لم يكن هذا المعنى مناسبًا لا سيما وقد قال تعالى: ﴿وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفۡظُهُمَاۚ﴾؛ أي لا يثقله ولا يكرثه، وهذا يناسب القدرة لا العلم»[٣].

ثالثًا: أنه المروي عن ابن عباس ﵄:

فقد أخرج الطبري بسنده عن ابن جبير، عن ابن عباس ﵄: ﴿وَسِعَ كُرۡسِيُّهُ﴾ قال: ﴿كُرۡسِيُّهُ﴾ علمه.

وأجيب عنه من وجهين:

الوجه الأول: ضعف أسانيد الرواية عن ابن عباس ﵄، **وهي من طريقين:**

(١) «تهذيب اللغة»، الزهري (١٠/ ٥٣).
(٢) «تاج العروس»، الزبيدي (١٦/ ٤٣٨)، وانظر: «لسان العرب»، ابن منظور (١٢/ ٦٨).
(٣) «مجموع الفتاوى»، ابن تيمية (٦/ ٥٨٤).

الطريق الأول:

قال الطبري: حدثنا أبو كريب؛ وسَلم بن جنادة قالا: حدثنا ابن إدريس، عن مطرف، عن جعفر بن أبي المغيرة، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس رضي الله عنهما. . الحديث.

تخريجه:

أخرجه الطبري[(١)]؛ وابن أبي حاتم[(٢)]؛ وابن منده[(٣)]، والبيهقي[(٤)] كلهم من طريق: مطرف بن طريف[(٥)]، عن جعفر بن أبي المغيرة[(٦)]، عن سعيد بن جبير[(٧)]، عن ابن عباس رضي الله عنهما.

الحكم على الأثر:

ضعيف بهذا الإسناد، فيه جعفر بن أبي المغيرة، ليس بالقوي في سعيد بن جبير.

---

(١) «جامع البيان»، الطبري (٥/ ٣٩٧).

(٢) «تفسير القرآن العظيم»، ابن أبي حاتم (٢/ ٤٩٠)، وهو: عبد الرحمٰن بن محمد بن إدريس التميمي، حافظ الري، بحر لا تكدره الدلاء، صاحب «التفسير»، و«الجرح والتعديل»، توفي سنة سبع وعشرين وثلاثمائة. «السير» (١٣/ ٢٦٣).

(٣) «الرد على الجهمية»، ابن منده (٤٥).

(٤) «الأسماء والصفات»، البيهقي (١/ ٣٠٩)، وهو: الحافظ العلامة شيخ الإسلام، أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، ولد سنة أربع وثمانين وثلاثمائة، وله تصانيف حسنة منها: «السنن والآثار»، توفي سنة خمس وأربعمائة. «السير» (١٨/ ١٦٣).

(٥) مطرف بن طريف الكوفي، أبو بكر أو أبو عبد الرحمٰن، قال ابن المديني: ثقة، وقال يعقوب بن أبي شيبة: ثقة ثبت. قال ابن حجر: ثقة فاضل. انظر: «تهذيب التهذيب»، ابن حجر (٤/ ٩٠)، «تقريب التهذيب»، ابن حجر (٦٢١).

(٦) جعفر بن أبي المغيرة الخزاعي: ذكره ابن حبان في «الثقات»، ونقل عن أحمد بن حنبل توثيقه، وقال ابن منده: ليس بالقوي في سعيد بن جبير. وقال ابن حجر: صدوق يهم. «تهذيب التهذيب» (١/ ٣٣١)، «تقريب التهذيب» (١٧٤).

(٧) سعيد بن جبير بن هشام الأسدي، قال أبو القاسم الطبري: هو ثقة، إمام، حجة على المسلمين. وقال ابن حجر: ثقة ثبت. «تهذيب التهذيب» (٩١٢)، «تقريب التهذيب» (٢٧٩).

قال ابن منده: رواه جعفر بن أبي المغيرة عن سعيد بن جبير عن ابن عباس، قال: الكرسي علمه، ولم يتابع عليه جعفر، وليس بالقوي في سعيد بن جبير[١].

الطريق الثاني:

قال ابن منده: وروى نهشل[٢] عن الضحاك[٣] عن ابن عباس: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ قال: علمه.

الحكم على الأثر:

ضعيف جدًّا بهذا الإسناد، فيه الضحاك: لم يلق ابن عباس، ونهشل متروك الحديث.

قال ابن منده: بعد ذكره لهذه الرواية: وهذا خبر لا يثبت؛ لأن الضحاك لم يسمع من ابن عباس، ونهشل متروك[٤].

الوجه الثاني: أن تفسير الكرسي بموضع قدم الرب ـ جل وعلا ـ هو الثابت عن ابن عباس رضي الله عنهما.

قال الدارمي: حدثنا عبد الله بن أبي شيبة؛ ويحيى الحماني، عن وكيع، عن سفيان الثوري، عن عمار الدهني، عن مسلم البطين، عن

---

(١) «الرد على الجهمية»، ابن منده (٤٥).

(٢) نهشل بن سعيد بن وردان: قال ابن معين: ليس بشيء، وقال مرة: ضعيف، وقال الدارقطني: ضعيف، وقال أبو حاتم: متروك الحديث، وقال النسائي: متروك الحديث، وقال ابن حجر: متروك. «تهذيب التهذيب» (٤/ ٢٤٤)، «تقريب التهذيب» (٦٥٨).

(٣) الضحاك بن مزاحم الهلالي: قال يحيى بن سعيد: ضعيف، وعن عبد الملك: قلت للضحاك: سمعت من ابن عباس؟ قال: لا، قلت: فهذا الذي تحدثه عمن أخذته؟ قال: عن ذا، وعن ذا. قال ابن حجر: صدوق كثير الإرسال. «تقريب التهذيب» (٣٣٢).

(٤) «الرد على الجهمية»، ابن منده (٤٥).

سعيد بن جبير، عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «الكرسي موضع القدمين، والعرش لا يقدر أحد قدره».

تخريجه:

أخرجه الدارمي في الرد على بشر المريسي[١]، وعبد الله بن أحمد في السنة»[٢]، وابن أبي شيبة في العرش[٣]، وابن أبي حاتم في تفسيره[٤]، والطبري في تفسيره[٥]، والحاكم في «المستدرك»[٦]، كلهم من طريق: سفيان الثوري[٧] عن عمار بن معاوية[٨] عن مسلم بن عمران[٩] عن سعيد بن جبير[١٠] به.

---

(١) «الرد على بشر المريسي»، الدارمي (٦٧).

(٢) «السُّنَّة»، عبد الله بن أحمد (١/ ٣٠١)، وهو: عبد الله بن أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، ولد سنة (٢١٣هـ)، ولزم أباه في طلب العلم عشرين سنة، حتى أسمعه كل أحاديثه، وأراه كل تصانيفه، له كتاب «السُّنَّة»، و«مسائل الإمام أحمد». انظر: «السير» (١٣/ ٥١٦).

(٣) كتاب العرش، ابن أبي شيبة (٧٩)، وهو: الإمام الحافظ الكبير المفسر، عثمان بن محمد بن القاضي أبي شيبة، صاحب المصنف، والعرش، ولد بُعيد الستين ومائة. السير (١١/ ١٥١).

(٤) «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»، الطبري (٥/ ٣٩٧).

(٥) «تفسير القرآن العظيم»، ابن أبي حاتم (٢/ ٤٩٠).

(٦) «المستدرك»، الحاكم (٢/ ٣٣٨).

(٧) سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري، قال شعبة وابن عيينة وأبو عاصم وابن معين: سفيان أمير المؤمنين في الحديث، قال ابن حجر: ثقة حافظ، فقيه، عابد، إمام، حجة. «تهذيب التهذيب» (٢/ ٥٦).

(٨) عمار بن معاوية الدهني: قال أحمد، وابن معين، وأبو حاتم، والنسائي: ثقة. وذكره ابن حبان في الثقات. «تهذيب التهذيب» (٣/ ٢٠٤).

(٩) مسلم بن عمران البطين: قال أحمد، وابن معين، وأبو حاتم، والنسائي: ثقة. «تهذيب التهذيب» (٤/ ٧١).

(١٠) سعيد بن جبير الأسدي: قال أبو القاسم الطبري: ثقة، إمام، حجة على المسلمين. =

درجة الأثر: إسناده صحيح:

قال الدارمي: فهذا الذي عرفناه عن ابن عباس صحيحًا مشهورًا[١].

وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه[٢].

وقال الأزهري[٣]: «والصحيح عن ابن عباس ما رواه عمار الدهني عن مسلم البطين عن سعيد بن جبير عن ابن عباس ﷺ أنه قال: الكرسي موضع القدمين، وأما العرش فلا يقدر له قدر، قال: وهذه رواية قد اتفق أهل العلم على صحتها، قال: ومن روى عنه الكرسي بأنه العلم فقد أبطل»[٤].

وقال ابن أبي العز[٥]: «والمحفوظ عنه ـ أي: ابن عباس ـ ما رواه ابن أبي شيبة، . . ومن قال غير ذلك فليس له دليل إلا مجرد الظن»[٦].

❁ الترجيح:

من خلال بحث هذه المسألة ظهر لي ضعف قول أصحاب المدرسة

= وقال ابن حجر: ثقة ثبت، فقيه. «تهذيب التهذيب» (١/ ١٠)، «تقريب التهذيب» (٣٧٤).

(١) «الرد على بشر المريسي»، الدارمي (٦٧).

(٢) «المستدرك»، الحاكم (٢/ ٣٣٨).

(٣) أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي، أحد أئمة اللغة والأدب، وغلب عليه التبحر في اللغة فألف كتاب «تهذيب اللغة»، توفي سنة ٣٠٧هـ. «سير أعلام النبلاء» (١٦/ ٣٥).

(٤) «تاج العروس»، الزبيدي (١٦/ ٤٣٨).

(٥) **هو**: العلامة صدر الإسلام، أبو الحسن علي بن علاء الدين بن أبي العز الدمشقي الحنفي، ولد سنة إحدى وثلاثين وسبع منة، له شرح العقيدة الطحاوية، توفي سنة (٧٩٢هـ). انظر: مقدمة «شرح العقيدة الطحاوية»، ص(١٠).

(٦) «شرح العقيدة الطحاوية»، ابن أبي العز (٢/ ٢٨).

العقلية؛ لضعف أدلتهم، وقوة أدلة القائلين بأن الكرسي موضع قدم الرب جل وعلا، **ويضاف إليها ما يلي:**

أولًا: أن تفسير النبي ﷺ مقدم على غيره، إذ لا أعلم بمراد الله ﷻ بتنزيله من رسوله ﷺ، وحيث أن تفسير الكرسي بموضع قدم الرب سبحانه؛ ثابت عن النبي ﷺ، وابن عباس رضي الله عنهما، وهو مما لا مجال للرأي فيه؛ فله حكم الرفع إلى النبي ﷺ.

ثانيًا: أن تفسير الكرسي بالعلم؛ فيه تأكيد لما سبق من إثبات العلم له ﷻ حيث قال: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾، بينما تفسير الكرسي: بموضع قدم الرب سبحانه فيه إتيان بمعنى جديد ـ تأسيس ـ وإذا دار الكلام بين التأسيس والتأكيد فإن التأسيس مقدم على التأكيد[1].

ثالثًا: أن تفسير الكرسي بموضع قدم الرب سبحانه هو قول الجمهور، ولم أقف على مخالف لهم سوى: الحسن البصري بتفسيره الكرسي بالعرش، وابن جرير، ومحمد عبده وتلاميذه.



(١) انظر: مزيد بسط لهذه القاعدة. «قواعد الترجيح»، حسين الحربي (٢/ ٤٧٣).



الآية الثانية

قال تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ ۚ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ﴾ [البقرة: ٢١٠].

اختلف أهل التفسير في إتيان الله يوم القيامة على أقوال[(١)]:

القول الأول: أن يأتيهم الله نفسه، وهو مذهب أهل السُّنَّة والجماعة[(٢)]، وبه قال: أبو العالية[(٣)]، والربيع[(٤)]، واختاره الطبري[(٥)]، والسمعاني[(٦)]، وابن كثير[(٧)]، وابن عثيمين[(٨)].

---

(١) أشار ابن حجر إلى أربعة أقوال، منها ما ذُكر في الأصل، والثالث: رؤيتهم إياه، والرابع: أن الله تعالى يأتيهم بصورة مخلوقة، تقول لهم: أنا ربكم. ولضعفها أعرضتُ عن الرد عليها. قال الغنيمان في رده على القولين: «أن هذا من التأويل الباطل، وهو أشبه باللعب في كلام رسول الله، بل هو تحريف كتحريف الباطنية، والفلاسفة، وأهل الزندقة». انظر: «شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري» (٢/ ٤٦ ـ ٤٧).

(٢) انظر: «مجموع الفتاوى»، ابن تيمية (٥/ ٣٧٤).

(٣) هو: رفيع بن مهران الرياحي، ثقة كثير الإرسال، له تفسير يرويه عنه الربيع بن أنس، توفي سنة ثلاث وتسعين. «طبقات المفسرين» (١/ ١٧٨).

(٤) هو: الربيع بن أنس بن زياد البكري الخراساني، عالم مرو في زمانه، سجن بمرو ثلاثين سنة، وتوفي سنة تسع وثلاثين ومائة. «سير أعلام النبلاء» (٦/ ١٦٩).

(٥) «جامع البيان»، الطبري (٣/ ٦٠٥).

(٦) «تفسير القرآن»، السمعاني (١/ ٢١١)، وهو: منصور بن محمد السمعاني، أبو المظفر، مفتي خراسان في وقته، محدث فقيه أصولي مفسر، صاحب سُنَّة واتباع، كان شوكًا في أعين المخالفين، وحجة لأهل السُّنَّة، توفي سنة تسع وثمانين وأربعمائة. «السير» (١٩/ ١١٤).

(٧) «تفسير القرآن العظيم»، ابن كثير (١/ ٥٦٦).

(٨) «تفسير القرآن»، ابن عثيمين (٢/ ١٢).

القول الثاني: إتيان أمره وبأسه، أو ملائكته. وهو مذهب المبتدعة من الجهمية والمعتزلة[١]، وبه قال: الزجاج[٢]، والرازي[٣]، والزمخشري[٤]، وأبو السعود[٥].

موقف المدرسة العقلية:

قال محمد رشيد رضا: «وإتيان الله تعالى فسره الجلال وآخرون: بإتيان أمره؛ **أي**: عذابه كقوله تعالى: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأۡتِيَهُمُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ أَوۡ يَأۡتِيَ أَمۡرُ رَبِّكَۚ﴾ [النحل: ٣٣]؛ **أي**: فهو بمعنى ما جاء من التخويف بعذاب الآخرة في الآيات الكثيرة الموافقة لهذه الآيات في أسلوبها.

وأقر الجلال على ذلك وبيّن أن هذا الاستعمال من أساليب العرب المعروفة من حذف المضاف، وإسناد الفعل إلى المضاف إليه مجازًا. . .، فهو على حد قوله تعالى: ﴿وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢].

ومن المفسرين من قال إن الإسناد حقيقي؛ وإنما حذف المفعول للعلم به من الوعيد السابق، أي هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله بما وعدهم به من الساعة والعذاب؟

وعدَّه آخرون من المتشابهات. فقالوا: إن الله تعالى يأتي بذاته،

---

(١) انظر: منهج ابن حجر في العقيدة، محمد كندو (٢/ ٨٠١).

(٢) «معاني القرآن»، الزجاج (١/ ١٥٥).

(٣) «مفاتيح الغيب»، الرازي (٥/ ١٨٢)، وهو: محمد بن عمر بن الحسين الرازي، الشهير بابن خطيب الري، المفسر الأصولي المتكلم، صاحب التصانيف، ومنظر مذهب الأشاعرة، توفي سنة: ست وستمائة. «طبقات الشافعية» (٨/ ٨١).

(٤) «الكشاف»، الزمخشري (١/ ٢٨١).

(٥) «إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم»، أبو السعود (١/ ٢١٢)، وهو: محمد بن محمد العمادي الحنفي صاحب التفسير، توفي سنة اثنتين وثمانين وتسعمائة. «شذرات الذهب» (٨/ ٣٩٨).

ولكن لا كإتيان البشر؛ بل إتيانه من صفاته التي لا نبحث عن كيفيتها اتباعًا للسلف[١].

وقد يقال إنه ليس من مقتضى مذهب السلف أن يجعل كل ما يسند إلى الله تعالى من المتشابهات التي لا تفهم بحال، ولا تفسر ولو بإجمال، فحسبنا أن نقول على رأي من فسر إتيان أمره وما وعد به من العذاب، أو إتيانه بما وعد به. إننا نفوض إليه تعالى كيفية ذلك، وبذلك نكون على طريقة السلف في التفويض... ومما يدلنا على أن المراد بالآية ما ذكرنا قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ تَشَقَّقُ ٱلسَّمَآءُ بِٱلْغَمَٰمِ وَنُزِّلَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ تَنزِيلًا﴾ [الفرقان: ٢٥].

وأنت ترى أن الوجه الأول في تفسير الآية هو المتبادر، والمنطبق على الآيات الأخرى في نذر القيامة، وفي كل منها عبرة وهداية للمؤمنين...»[٢].

أثر السياق:

ذهب محمد رضا إلى أن المراد بالإتيان في الآية، إتيان أمره أو عذابه، وعلل ذلك بأنه المتبادر من سياق الآيات، والموافق لاستعمال القرآن لها.

۞ الدراسة:

استدل أصحاب القول الأول بما يلي:

أولًا: أن صريح القرآن يثبت صفة الإتيان لله تعالى.

---

(١) قلت: عبارة محمد رشيد تأكد اضطرابه في مسائل العقيدة، ففي مطلع كلامه رجح مذهب المعطلة، وأوّل الصفة بالأمر، أو العذاب، ثم عاد فرجح مذهب المفوضة، ثم يختم بميله إلى مذهب المتأولة، ويظن أن مذهب السلف هو مذهب المفوضة، وهي زلة كبرى، عفا الله عنا وعنه.

(٢) «تفسير المنار»، محمد رشيد (٢/ ٢١٢ ـ ٢١٤).

قال تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ أَمْرُ رَبِّكَ﴾ [النحل: ٣٣].

وقال تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢].

ثانيًا: ورد الحديث الصحيح الصريح عن المعصوم ﷺ بتفسير الإتيان على ظاهره.

أخرج البخاري في «صحيحه»، عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قلنا: «يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟ وفيه: (**وَإِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي: لِيَلْحَقْ كُلُّ قَوْمٍ بِمَا كَانُوا يَعْبُدُونَ، وَإِنَّمَا نَنْتَظِرُ رَبَّنَا، قَال: فَيَأْتِيهِمُ الجَبَّارُ..**)» الحديث[١].

وأخرج البخاري أيضًا، عن أبي هريرة في بيان أحوال الناس يوم القيامة، وفيه: (**وَتَبْقَى هَذِهِ الأُمَّةُ فِيهَا مُنَافِقُوهَا، فَيَأْتِيهِمُ اللهُ فَيَقُولُ: أَنَا رَبُّكُمْ، فَيَقُولُونَ: هَذَا مَكَانُنَا حَتَّى يَأْتِيَنَا رَبُّنَا، فَإِذَا جَاءَ رَبُّنَا عَرَفْنَاهُ، فَيَأْتِيهِمُ اللهُ فَيَقُولُ: أَنَا رَبُّكُمْ، فَيَقُولُونَ: أَنْتَ رَبُّنَا، فَيَدْعُوهُمْ**)[٢].

ثالثًا: يجب حمل ألفاظ الكتاب على ظاهرها، وهو إتيان الرب جلَّ جلاله إتيانًا يليق بجلاله، من غير تمثيل ولا تشبيه ولا تعطيل.

قال السمعاني: «والأولى في هذه الآية وما يشاكلها أن نؤمن بظاهره ونكل علمه إلى الله تعالى، وننزه الله عن سمات الحدث والنقص»[٣].

وقال محمد الهراس: «فالذي عليه أهل السُّنَّة والجماعة، الإيمان

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب الإيمان، باب قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (٦/ ٢٧٠٦) برقم (٧٠٠١).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب الصلاة، باب فضل السجود (١/ ٢٧٧) برقم (٧٣٣).

(٣) «تفسير القرآن»، السمعاني (١/ ٢١١).

بذلك على حقيقته، والابتعاد عن التأويل، الذي هو في الحقيقة إلحاد وتعطيل»(١).

واستدل أصحاب القول الثاني بما يلي:

أولًا: أن المراد بالإتيان في الآية هو: إتيان أمره وعذابه، ودليله من كتاب الله تعالى: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾ [النحل: ٢٦]، وقوله تعالى: ﴿فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا۟﴾ [الحشر: ٢].

وأجيب عنه: بأن سياق الآيات يَفرُقُ بين معاني الإتيان في كل آية.

قال الدارمي في رده على بشر المريسي: «ثم زعمت أن معناه كمعنى قوله تعالى: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾، وقوله تعالى: ﴿فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا۟﴾ يقال لهذا المريسي: قاتلك الله! ما أجرأك على الله، وعلى كتاب الله بلا علم ولا بصر! أنبأك الله أنه إتيان، وتقول ليس إتيانًا، إنما هو من قبيل قوله: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾، لقد ميَّزت بين ما جمع الله، وجمعت بين ما ميَّز الله، ولا يجمع بين هذين في التأويل إلا كل جاهل بالكتاب والسُّنَّة؛ لأن كل واحد منهما مقرون به في سياق القراءة، لا يجهله إلا مثلك.

وقد اتفقت الكلمة من المسلمين: أن الله تعالى فوق عرشه، فوق سماواته، وأنه لا ينزل قبل يوم القيامة، ليفصل بين عباده، وأنه لا ينزل قبل يوم القيامة لعقوبة أحد من خلقه، ولم يشكوا أنه ينزل يوم القيامة ليفصل بين عباده، ويحاسبهم ويثيبهم، . . فلما لم يشك المسلمون أن الله لا ينزل إلى الأرض قبل يوم القيامة، علموا أن ما يأتي الناس من العقوبات إنما هو أمره وعذابه، فقول تعالى: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾؛ **يعني**: مكره من قبل قواعد بنيانهم، ﴿فَخَرَّ عَلَيْهِمُ ٱلسَّقْفُ مِن

---

(١) «شرح العقيدة الواسطية»، محمد خليل الهراس (١١٢).

فَوۡقِهِمۡ﴾ [النحل: ٢٦] فتفسير هذا الإتيان خرور السقف من فوقهم، وقوله: ﴿فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنۡ حَيۡثُ لَمۡ يَحۡتَسِبُواْۖ﴾ [الحشر: ٢] مكر بهم فقذف في قلوبهم الرعب ﴿يُخۡرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيۡدِيهِمۡ وَأَيۡدِي ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [الحشر: ٢] وهم بنو قريظة.

فتفسير الإتيان مقرون به خرور السقف والرعب، وتفسير إتيان الله يوم القيامة منصوص في الكتاب مفسر. قال تعالى: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي ٱلصُّورِ نَفۡخَةٞ وَٰحِدَةٞ ١٣ وَحُمِلَتِ ٱلۡأَرۡضُ وَٱلۡجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةٗ وَٰحِدَةٗ ١٤ فَيَوۡمَئِذٖ وَقَعَتِ ٱلۡوَاقِعَةُ ١٥ وَٱنشَقَّتِ ٱلسَّمَآءُ فَهِيَ يَوۡمَئِذٖ وَاهِيَةٞ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿هَلَكَ عَنِّي سُلۡطَٰنِيَهۡ﴾ [الحاقة: ١٣ ـ ٢٩] فقد فسر الله تعالى المعنيين تفسيرًا لا لبس فيه، ولا يشتبه على ذي عقل..

ألا ترى أيها المريسي أنه قال: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنۡيَٰنَهُم مِّنَ ٱلۡقَوَاعِدِ﴾، ولم يذكر عندها نفخ الصور، ولا تشقق السماء، ولا تنزل الملائكة، ولا حمل العرش، ولا يوم العرض، ولكن قال: ﴿فَخَرَّ عَلَيۡهِمُ ٱلسَّقۡفُ مِن فَوۡقِهِمۡ﴾، في دنياهم، ﴿وَأَتَىٰهُمُ ٱلۡعَذَابُ مِنۡ حَيۡثُ لَا يَشۡعُرُونَ﴾ [النحل: ٢٦] فرد الإتيان إلى العذاب، فَفَرَّق بين المعنيين..، وإنما يصرف كل معنى إلى المعنى الذي ينصرف إليه، ويحتمله سياق القول..»[1].

ثانيًا: أن حمل الإتيان على الأمر أسلوب من أساليب العرب، إذ يحذفون المضاف؛ ويسندون الفعل إلى المضاف إليه مجازًا للدلالة عليه.

وأجيب عليه: بأن هذا القول مردود بمخالفته للغة، إذ إن الإتيان والمجيء نوعان: مطلق ومقيد. فإذا كان مجيء رحمته أو عذابه كان مقيدًا، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدۡ جِئۡنَٰهُم بِكِتَٰبٖ فَصَّلۡنَٰهُ عَلَىٰ عِلۡمٍ﴾ [الأعراف: ٥٢]، وقوله سبحانه: ﴿بَلۡ أَتَيۡنَٰهُم بِذِكۡرِهِمۡ فَهُمۡ عَن ذِكۡرِهِم مُّعۡرِضُونَ﴾ [المؤمنون: ٧١].

---

(١) نقض الإمام الدارمي على المريسي الجهمي العنيد (١/ ٣٤٠ ـ ٣٤٥) باختصار.

النوع الثاني: المجيء والإتيان المطلق، كقوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢]، وقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾. فهذا لا يكون إلا مجيئه سبحانه، هذا إذا كان مطلقًا؛ فكيف إذا قيد بما يجعله صريحًا في مجيئه نفسه، كقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِىَ بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ﴾ [الأنعام: ١٥٨][١]، فعطف مجيئه على مجيء ملائكته، ثم عطف مجيء آياته على مجيئه[٢].

❁ **النتيجة:**

من خلال ما سبق تبين لي أن ما ذهب إليه أصحاب المدرسة العقلية في غير محله، وأن القول الحق في هذا، هو قول أهل السُّنَّة والجماعة.



---

(١) «تفسير القرآن»، السمعاني (١/ ٢١١).

(٢) «مختصر الصواعق المرسلة»، ابن القيم (٣/ ١١١٩ ـ ١١٢٠).



الآية الثالثة

قال تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء: ١٦٤].

أقوال العلماء في تكليم الله تعالى موسى عليه السلام:

القول الأول: إثبات صفة الكلام لله، وأنه كلم موسى عليه السلام، وهو قول أهل السُّنَّة والجماعة[١].

القول الثاني: أن ﴿وَكَلَّمَ﴾ من الكَلم، **والمعنى:** وجرح الله موسى بأظفار المحن؛ ومخالب الفتن. وبه قال بعض المعتزلة[٢].

موقف أصحاب المدرسة العقلية:

قال محمد أبو زهرة: «هذا تخصيص لموسى عليه السلام بالذكر، . . وقد اختص من بين المذكورين بأن الله تعالى كلمه، وقد جاء التصريح بأنه كلمه في هذا النص وفي غيره؛ ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِيَ يَٰمُوسَىٰٓ ﴿١١﴾ إِنِّيٓ أَنَا۠ رَبُّكَ فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ إِنَّكَ بِٱلۡوَادِ ٱلۡمُقَدَّسِ طُوٗى ﴿١٢﴾ وَأَنَا ٱخۡتَرۡتُكَ فَٱسۡتَمِعۡ لِمَا يُوحَىٰٓ﴾ [طه: ١١ ـ ١٣].

وإن هذا يدل على أن الله تعالى متصف بصفة الكلام، والمعتزلة من الفرق الإسلامية ينكرون نسبة صفة الكلام لله تعالى، ويذهب فرط غلو بعضهم إلى أن يفسر قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ بأنه كَلَّم من الكَلم لا من الكلام، أي أن الله تعالى اختبر موسى عليه السلام

---

(١) انظر: «جامع البيان»، الطبري (٩/ ٤٠٢)، «معاني القرآن»، النحاس (٢/ ٢٤٠)، «معالم التنزيل»، البغوي (٢/ ٣١١)، «تفسير القرآن العظيم»، السمعاني (١/ ٥٠٣)، «فتح القدير»، الشوكاني (١/ ٨١٢).

(٢) انظر: «الكشاف»، الزمخشري (١/ ٦٢٤).

اختبارات شديدة كانت كالكلام والجروح، وتلك مغالاة في تفسير القرآن الكريم بالمذهبية،.. والحق أن (كَلَّم) من الكلام، وقد أكد تكليم الله تعالى لموسى بالمصدر، والظاهر من الكلام إذا أكد كان غير قابل للمجاز ولا للتأويل، وإنه يجب تفسير القرآن بظواهره، وخصوصًا الظواهر المؤكدة. ولا تطغى الآراء المذهبية على المعاني القرآنية، فالقرآن منبع الحق، ونور المتقين»[1].

أثر السياق:

ذهب أبو زهرة إلى إثبات صفة الكلام لله تعالى في الآية، وذلك لتصريح الله بالكلام في آيات أخر، ولدلالة سياق الآية إذ أكد الله الكلام بمؤكد، والتأكيد دال على الحقيقة لا المجاز، ثم ثنّى برسل مبشرين ومنذرين، ليفرق بين التكليم، والوحي بواسطة.

۞ الدراسة:

أدلة القول الأول:

أولًا: أن أهل السُّنَّة والجماعة أثبتوا صفة الكلام لله ﷻ، كما يليق به سبحانه، مستدلين لذلك بالكتاب والسُّنَّة.

فمن الكتاب: قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَـٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾ [الأعراف: ١٤٢] وقال: ﴿قَالَ يَـٰمُوسَىٰٓ إِنِّى ٱصْطَفَيْتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَـٰلَـٰتِى وَبِكَلَـٰمِى﴾ [الأعراف: ١٤٤].

ومن السُّنَّة: ما أخرجه البخاري، من حديث أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: (**يَتَعَاقَبُونَ فِيكُمْ مَلاَئِكَةٌ بِاللَّيْلِ وَمَلاَئِكَةٌ بِالنَّهَارِ**،

---

(١) «زهرة التفاسير»، أبو زهرة (٤/١٩٦٧).

ويَجْتَمِعُونَ فِي صَلَاةِ الفَجْرِ وَصَلَاةِ العَصْرِ، ثُمَّ يَعْرُجُ الَّذِينَ بَاتُوا فِيكُمْ فَيَسْأَلُهُمْ وَهُوَ أَعْلَمُ بِهِمْ: كَيْفَ تَرَكْتُمْ عِبَادِي؟ فَيَقُولُونَ: تَرَكْنَاهُمْ وَهُمْ يُصَلُّونَ وَأَتَيْنَاهُمْ وَهُمْ يُصَلُّونَ)[(١)].

ثانيًا: أن سياق الآيات يدل على إثبات صفة الكلام لله تعالى من وجهين:

الوجه الأول: أن الله ﷻ خص موسى ﵇ بأن جعله كليمًا له، وإلا فلا مزية من تخصيصه من بين الأنبياء، حيث أشار في مطلع الآيات إلى إيحائه إلى نوح والنبيين من بعده، فكان موسى ﵇ ممن أُوحي إليه.

قال ابن القيم: «الآية صريحة في أن المراد بها تكليم أخص من الإيحاء فإنه ذكر أنه أوحى إلى نوح والنبيين من بعده، وهذا الوحي هو التكليم العام المشترك، ثم خص موسى باسم خاص وفعل خاص وهو كلم تكليمًا، ورفع توهم إرادة التكليم العام عن الفعل بتأكيده بالمصدر، وهذا يدل على اختصاص موسى بهذا التكليم، ولو كان المراد تكليمًا ما لكان مساويًا لما تقدم من الوحي أو دونه وهو باطل»[(٢)].

وقال في موضع أخر: «إذا تأمل من بصَّره الله طريق القرآن والسُّنَّة وجدها متضمنة لرفع ما يوهمه الكلام من خلاف ظاهره، وهذا موضوع لطيف جدًّا في فهم القرآن نشير إلى بعضه، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا ١٦٤﴾ رفع سبحانه توهم المجاز في تكليمه لكليمه بالمصدر المؤكد الذي لا يشك عربي القلب واللسان أن المراد إثبات

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب الصلاة، باب فضل صلاة العصر (١/ ٢٠٣) برقم (٥٣٠).

(٢) «بدائع التفسير الجامع لتفسير ابن القيم»، جمع: يسري السيد (٢/ ٨٩).

تلك الحقيقة»[1].

ثانيًا: أن الآية ختمت بالتأكيد، والتأكيد يدل على الحقيقة لا المجاز، وعليه فالكلام من الله لموسى على حقيقته.

قال الفراء: «إن العرب تسمي ما توصل إلى الإنسان كلامًا بأي طريق وصل إليه، ولكن لا تحققه بالمصدر، فإذا حقق الكلام بالمصدر لم تكن إلا حقيقة الكلام. . ، فلما حقق الله كلامه موسى بالتكليم عرف أنه حقيقة الكلام من غير واسطة»[2].

وقال النحاس: «مؤكد، يدل على معنى الكلام المعروف؛ لأنك إذا قلت: كلمت فلانًا؛ جاز أن يكون أوصلت إليه كلامك، وإذا قلت: كلمته تكليمًا؛ لم تكن إلا من الكلام الذي يعرف»[3].

وقال ابن القيم: «إن التأكيد في مثل هذا السياق صريح في التعظيم وتثبيت حقيقة الكلام والتكليم فعلًا ومصدرًا»[4].

ثانيًا: أن تفسير الآية بجرح الله لموسى بأظفار المحن صرف لها عن المعنى الظاهر المتبادر للذهن، إلى معنى آخر دون قرينة تصرفه، ولا سياق يؤيده.

ثالثًا: ذهب جمهور العلماء إلى رد هذا القول[5] وإبطاله، ولم يذكره أحد من العلماء ـ فيما وقفت عليه ـ إلا وتعقبه ببيان بطلانه.

قال الزمخشري: «ومن بدع التفسير أنه من الكَلم، وأن معناه: جرح الله موسى ﷺ بأظفار المحن ومخالب الفتن»[6].

---

(١) «الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة»، ابن القيم (١/ ٣٨٩).

(٢) «تهذيب اللغة»، الأزهري (١١/ ١٠). (٣) «معاني القرآن»، النحاس (٢/ ٢٤٠).

(٤) «بدائع التفسير الجامع لتفسير ابن القيم»، جمع: يسري السيد (٢/ ٨٩).

(٥) أي: القول الثاني. (٦) «الكشاف»، الزمخشري (١/ ٦٢٤).

قال الرازي: «وقال بعضهم وكلم الله معناه وجرح الله موسى بأظفار المحن ومخالب الفتن وهذا تفسير باطل»[١].

واستدل أصحاب القول الثاني:

بأنه يلزم من إثبات كلام الله التشبيه والتجسيم.

وأجيب عنه: بأن الله تعالى يتكلم كما يليق بجلاله، وبذلك تنتفي شبهتهم[٢].

النتيجة:

من خلال ما سبق تبين بطلان قول من فسر قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ﴾ بجرح الله موسى بأظفار المحن، وأنه ضرب من التحريف لكتاب الله، يرده سياق الآيات وإجماع العلماء على بطلانه.



(١) «التفسير الكبير»، الرازي (١١/ ٨٧).

(٢) «شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري» (١/ ٤٢٧).



الآية الرابعة

قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ ۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ ۘ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ ۚ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ طُغْيَٰنًا وَكُفْرًا ۚ وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ كُلَّمَآ أَوْقَدُوا۟ نَارًا لِّلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا ٱللَّهُ ۚ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا ۚ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [المائدة: ٦٤].

أقوال أهل التفسير في تفسير «اليد»:

القول الأول: أن اليد هنا على حقيقتها، يد تليق بجلال الله، وعظمته، لا كأيدي المخلوقين، وبه قال: الطبري[١]، والسمعاني[٢]، والبغوي[٣]، وابن تيمية[٤]، وابن كثير[٥].

القول الثاني: أن المراد باليد في الآية نعمته، أو قوته، أو ملكه، فهي مجازٌ لا حقيقةٌ.

وبه قال: الرازي[٦]، والزمخشري[٧]، وابن عطية[٨]، وابن عاشور[٩].

---

(١) «جامع البيان»، الطبري (١٠/ ٤٥٤). (٢) «تفسير القرآن»، السمعاني (٢/ ٥١).
(٣) «معالم التنزيل»، البغوي (٣/ ٧٦).
(٤) «مجموع الفتاوى»، ابن تيمية (٧/ ٥٤٩).
(٥) «تفسير القرآن العظيم»، ابن كثير (٣/ ١٤٦).
(٦) «مفاتيح الغيب»، الرازي (١٢/ ٤٥).
(٧) «الكشاف»، الزمخشري (١/ ٦٨٩).
(٨) «المحرر الوجيز»، ابن عطية (٥/ ١٥٠).
(٩) «التحرير والتنوير»، ابن عاشور (٤/ ٢٥٠).

موقف أصحاب المدرسة العقلية:

ذهب محمد رضا[1]، وأبو زهرة[2] إلى حمل اليد في الآية على المجاز لا الحقيقة.

قال محمد رضا: «واليد تطلق على عدة معان، يقول أهل البيان: إن بعضها حقيقة؛ وبعضها من المجاز أو الكناية. فتطلق على الجارحة، والنعمة، والقدرة، والملك، والتصرف، وغير ذلك.

ورأى أهل التأويل: أن هذه الآية يجب تأويلها؛ لأن اليد بمعنى الجارحة مما يستحيل نسبته إلى الله تعالى، ويقول بعض أهل التفويض: لا نثبت له اليد وننزهه عن لوازم هذا الإطلاق...

ثم رد عليهم تعالى بقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ﴾؛ أي: بل هو صاحب الجود الكامل، والعطاء الشامل، عبر عن ذلك ببسط اليدين؛ لأن الجواد السخي إذا أراد أن يبالغ في العطاء جهد استطاعته؛ يعطي بكلتا يديه، وصفوه بغاية البخل والإمساك، فأبطل قولهم؛ وأثبت لنفسه غاية الجود وسعة العطاء..».

أثر السياق:

يرى محمد رضا أن المراد باليد هنا القوة والنعمة، فهي مجاز لا حقيقة، لورودها في سياق الرد على اليهود حين وصفوا الله تعالى بالبخل فناسب أن يثبت له السخاء والجود؛ لا الجارحة.

۞ الدراسة:

استدل أصحاب القول الأول بما يلي:

أولًا: أن تفسير النبي ﷺ مقدم على غيره، فهو أعلم بمراد الله،

(١) «تفسير المنار»، محمد رضا (٦/ ٣٧٥).

(٢) «زهرة التفاسير»، أبو زهرة (٥/ ٢٢٧٩).

وقد ثبت عنه تفسير اليد بالمعنى الحقيقي في عدد من الأحاديث.

ففي «صحيح مسلم» من حديث أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: (**المُقْسِطُونَ عِنْدَ اللهِ عَلَى مَنَابِرَ مِنْ نُورٍ، عَنْ يَمِينِ الرَّحمٰنِ، وَكِلْتَا يَدَيْهِ يَمِينٌ**)[١].

وعنه ﷺ قال: (**مَنْ تَصَدَّقَ بِعَدْلِ تَمْرَةٍ مِنْ كَسْبٍ طَيِّبٍ ـ وَلَا يَصْعَدُ إِلَى اللهِ إِلَّا الطَّيِّبُ ـ فَإِنَّ اللهَ يَتَقَبَّلُهَا بِيَمِينِهِ..**)[٢].

وفي حديث عبد الله بن عمر ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: (**يَطْوِي اللهُ ﷻ السَّمَاوَاتِ يَوْمَ القِيَامَةِ ثُمَّ يَأْخُذُهُنَّ بِيَدِهِ اليُمْنَى ثُمَّ يَقُولُ: أَنَا المَلِكُ أَيْنَ الجَبَّارُونَ؟ أَيْنَ المُتَكَبِّرُونَ؟ ثُمَّ يَطْوِي الأَرَضِينَ بِشِمَالِهِ، ثُمَّ يَقُولُ: أَنَا المَلِكُ أَيْنَ الجَبَّارُونَ؟ أَيْنَ المُتَكَبِّرُونَ؟**)[٣].

وفي حديث الشفاعة الذي رواه أبو هريرة ﷺ: (**فَيَأْتُونَهُ فَيَقُولُونَ: يَا آدَمُ، أَنْتَ أَبُو البَشَرِ، خَلَقَكَ اللهُ بِيَدِهِ، وَنَفَخَ فِيكَ مِنْ رُوحِهِ، وَأَمَرَ المَلَائِكَةَ فَسَجَدُوا لَكَ، وَأَسْكَنَكَ الجَنَّةَ**)[٤].

قال ابن تيمية بعد أن ساق جملة من الأحاديث في هذا الباب: «فهل يمكن أن تكون هذه الأحاديث؛ وأضعاف أضعافها مجازًا لا حقيقة لها، وليس معها قرينة واحدة تبطل الحقيقة وتبين المجاز»[٥].

---

(١) أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب الأمارة، باب فضيلة الإمام العادل (٣/ ١٤٥٨).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب التوحيد، باب قوله تعالى: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ (٨/ ١٧٨)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب الزكاة، «قبول الصدقة من الكسب الطيب»، (٢/ ٧٠٢).

(٣) أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، (٤/ ٢١٤٨) برقم (٢٧٨٨)

(٤) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب التفسير، باب قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ﴾ (٣/ ١٢١٥).

(٥) «مجموع الفتاوى»، ابن تيمية (٦/ ٣٧٢).

ثانيًا: أن تفسير اليد بالمجاز عند من قال بالمجاز، خلاف للظاهر المتبادر من الآية، وهو حمل للآية على خلاف الأصل، إذ أن الأصل حمل الآية على الحقيقة لا المجاز.

قال ابن تيمية في معرض رده على أحد خصومه: «أبلغَكَ أن في كتاب الله؛ أو في سُنَّة رسول الله؛ أو عن أحد من أئمة المسلمين أنهم قالوا: المراد باليد خلاف ظاهرها، أو الظاهر غير مراد، أو هل في كتاب الله آية تدل على انتفاء وصفه باليد دلالة ظاهرة؛ أو دلالة خفية.

فإن أقصى ما يذكره المتكلف قوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]، وقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، وهؤلاء الآيات: إنما يدللن على انتفاء التجسيم والتشبيه؛ وأما انتفاء يد تليق بجلاله فليس في الكلام ما يدل عليه بوجه من الوجوه»[1].

ثالثًا: أن سياق الآية يقوي حمل اليد في الآية على الحقيقة، **من وجوه**:

الوجه الأول: أن سياق الآية جاء بتثنية اليد، فعلم أن المراد حقيقتها.

قال الطبري: «.. لو كان كما قال الزاعمون: إن يد الله في قوله: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ هي نعمته، لقيل: بل يده مبسوطة، ولم يقل: ﴿بَلْ يَدَاهُ﴾؛ لأن نعمة الله لا تحصى كثرة. وبذلك جاء التنزيل، يقول الله تعالى: ﴿وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعْمَةَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ [النحل: ١٨] قالوا: ولو كانت نعمتين كانتا محصاتين»[2].

---

(١) «مجموع الفتاوى»، ابن تيمية (٦/ ٣٦٨).

(٢) «جامع البيان»، الطبري (٨/ ٥٥٦).

وقال ابن القيم: «إن مدعي المجاز يلزمهم: احتمال ذلك المعنى ـ أي النعمة، أو القوة ـ في هذا السياق..، وإذا طولبوا بهذا تبين عجزهم»[(١)].

الثاني: أن اليد في الآية مضافة، والإضافة تدل على الحقيقة لا المجاز.

الثالث: أنه يلزم أن يطابق في الحقيقة قوله: ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌۚ﴾ قوله: ﴿غُلَّتۡ أَيۡدِيهِمۡ﴾ فإن قيل بالمجاز تنافر الكلام وزال عن سننه[(٢)].

رابعًا: أن لفظ اليد في غالب استعمالاته في القرآن محمول على الحقيقة لا المجاز إذا أضيف، قال تعالى: ﴿لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾ [ص: ٧٥] وقال تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡۚ﴾ [الفتح: ١٠].

قال الطبري: «.. يد الله صفة من صفاته وهي اليد، غير أنها ليست كجارحة بني آدم.

قالوا: وذلك أن الله ـ تعالى ذكره ـ أخبر عن خصوصية آدم، بما خصه به من خلقه إياه بيده.

قالوا: ولو كان معنى اليد: النعمة، أو القوة، أو الملك، ما كان لخصوصية آدم عليه السلام بذلك وجه مفهوم، إذ كان جميع خلقه مخلوقين بقدرته، ومشيئته في خلقه تعُمُّه، وهو لجميعهم مالك.

قالوا: وإذا كان ـ تعالى ذكره ـ قد خص آدم عليه السلام بذكره خلقه إياه بيده دون غيره من عباده، كان معلومًا إنه إنما خصه بذلك لمعنى به فارق غيره من سائر الخلق.

قالوا: وإذا كان ذلك كذلك؛ بطل قول من قال: معنى اليد من الله،

---

(١) «مختصر الصواعق المرسلة»، ابن القيم (٣٣٦) بتصرف.

(٢) «الكشاف» (١/ ٦٨٨).

القوة والنعمة أو الملك في هذا الموضع»[١].

واستدل أصحاب القول الثاني بما يلي:

أن العرب تطلق اليد وتريد بها المجاز لا الحقيقة؛ وهو أمر ظاهر في أشعارها وأمثالها أكثر من أن يحصى، وعليه فإن الله يخاطبهم بما يتعارفونه، ويتحاورونه في كلامهم، **ومنه قول الأعشى[٢] يمدح رجلًا:**

يَـدَاكَ يَـدَا مَـجْـدٍ فَـكَـفٌّ مُـفِـيـدَةٌ   وَأُخْرَى إِذَا مَا ضُنَّ بِالزَّادِ تُنْفِقُ[٣]

فأضاف ما كان صفة صاحب اليد من إنفاق وإفادة إلى اليد مجازًا[٤].

وأجيب عنه: بأن القول بالمجاز في الآية مخالف للغة، إذ أن من المعلوم عند أهل اللغة أن يطلق الواحد ويراد به الجنس، والعكس، والتثنية تفيد الحصر لا غير، كقوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥].

قال الطبري: «قالوا: فإن ظن ظان أن النعمتين بمعنى النعم الكثيرة فذلك منه خطأ؛ وذلك أن العرب قد تخرج الجميع بلفظ الواحد لأداء الواحد عن جميع جنسه وذلك كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ﴾ [العصر: ٢]، وكقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ﴾ [الحجر: ٢٦]، وقوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱلْكَافِرُ عَلَىٰ رَبِّهِۦ ظَهِيرًا﴾ [الفرقان: ٥٥].

---

(١) «جامع البيان»، الطبري (٨/ ٥٥٥).

(٢) هو: ميمون بن قيس بن جندل بن شَراحيل بن ثعلبة، أبو بصير، ولد بقرية باليمامة، يُقال لها منفوحة، كان نصرانيًا ثم وفد إلى مكة يريد مدح النبي ﷺ، ومدحه بقصيدته التي أولها:

أَلَـمْ تَـغْـتَـمِـضْ عَـيْـنَـاكَ لَـيْـلَـةَ أَرْمَـدَا   وَبِـتَّ كَـمَـا بَـاتَ الـسَّـلِـيـمُ مُـسَـهَّـدَا؟

انظر: «معجم الشعراء»، المرزباني (٤٠١).

(٣) «ديوان الأعشى» (٢٢٥).

(٤) «جامع البيان»، الطبري (٨/ ٥٥٣).

قال: فلم يُرد بالإنسان والكافر في هذه الأماكن إنسان بعينه، ولا كافر مشار إليه حاضر، بل عُني به جميع الإنس وجميع الكفار، ولكن الواحد أدى عن جنسه.

كما تقول العرب: ما أكثر الدرهم في أيدي الناس، وكذلك قوله: ﴿وَكَانَ ٱلْكَافِرُ﴾ [الفرقان: ٥٥] معناه: وكان الذين كفروا.

قالوا: فأما إذا ثني الاسم، فلا يؤدى عن الجنس، ولا يؤدى إلا عن اثنين بأعيانهما دون الجميع ودون غيرهما.

وخطأ في كلام العرب أن يقال: «ما أكثر الدرهمين في أيدي الناس» بمعنى: ما أكثر الدراهم في أيديهم.

قالوا: ففي قول الله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ مع إعلامه عباده أن نعمه لا تحصى، ومع ما وصفنا من أنه غير معقول في كلام العرب أن اثنين يؤديان عن الجميع؛ ما ينبئ عن خطأ قول من قال: معنى اليد في هذا الموضع: النعمة، وصحة قول من قال: إن يد الله هي له صفة(١)..

❁ النتيجة:

ظهر لي من خلال ما سبق أن حمل اليد على المجاز، قول مجانبٌ للصواب، وأن الحق الذي عليه أهل السُّنَّة والجماعة قاطبة حمل اليد على الحقيقة لا المجاز.

❁ ❁ ❁

(١) «جامع البيان»، الطبري (١٠/ ٤٥٥ ـ ٤٥٦).



المَبحَثُ الثَّانِي

أثر السياق في عصمة الأنبياء

الأنبياء والرسل ﷺ خلاصة البشر، وأسوة الأمم، وحاملوا الرسالات، ومبلغوا الديانات، وموضحوا الأحكام، وقادة الأمم، ومعلمو الكتب، ولما كانوا محط أنظار أتباعهم وأعدائهم، جعلهم الله معصومين، ومحفوظين ليقوموا بما حمّلهم الله به من الرسالات.

والعصمة فى كلام العرب: المنع، وعصمة الله عبده: أن يعصمه مما يوبقه، يقال: عَصَمَه، يَعْصِمُه، عَصْمًا؛ **أي**: منعه ووقاه(١).

وفي الاصطلاح: منع الله عبده، من السقوط في القبيح؛ من الذنوب والأخطاء، ونحو ذلك(٢).

والعصمة تعنى حفظ الله تعالى لأنبيائه، عن مواقعة الذنوب الظاهرة والباطنة، وأن العناية الإلهية لم تنفك عنهم في كل أطوار حياتهم قبل النبوة وبعدها، فهى محيطة بهم تحرسهم من الوقوع في منهي عنه شرعًا أو عقلًا.

وعصمة رسول الله ﷺ فى التبليغ لها دلالتها، وأهميتها فى حجية كل ما يبلغ عن ربه ﷻ من الوحي، سواء كان الكتاب أو السُّنَّة النبوية المطهرة، ومن هنا تري العلماء تناولوا العصمة فى مباحث السُّنَّة

---

(١) «لسان العرب»، ابن منظور (١٢/٤٠٣ ـ ٤٠٥).

(٢) «أفعال النبي ﷺ ودلالتها على الأحكام الشرعية»، عمر الأشقر (١/١٣٨).

الشريفة، نظرًا لشدة التصاقها بها، حيث تتوقف حجية السُّنَّة المطهرة، بل والقرآن الكريم أيضًا على عصمة رسول الله ﷺ؛ لأن القرآن الكريم والسُّنَّة الشريفة، كليهما دليل شرعي يجب العمل به، ولا شك أن وجوب العمل به ناتج عن وجوب طاعة الرسول ﷺ الذى صدر عنه ذلك الوحي بنوعيه، ووجوب طاعته ﷺ متوقف على صدقه، وعصمته ﷺ من الكذب، وهذا ما أجمعت عليه الأمة، فقد أجمعوا على عصمته عن أى شئ يخل بالتبليغ، فلا يجوز عليه كتمان الرسالة، والكذب فى دعواها لا بالعمد ولا بالسهو، وإلا لم يبق الاعتماد على شيء من الشرائع، إذ عمدة النبوة البلاغ والإعلام والتبيين، وتصديق ما جاء به النبى ﷺ، وتجويز شيء من الكذب قادح فى ذلك، ومشكك فيه، ومناقض للمعجزة التى أيد الله ﷻ بها رسوله تصديقًا له فى رسالته، وفى كل ما يبلغه عنه سبحانه، تلك المعجزة القائمة مقام قول الله ﷻ: صدق رسولي فيما يذكر عني، وهو يقول: إني رسول الله إليكم لأبلغكم ما أرسلت به إليكم، وأبين لكم ما نزل عليكم[(١)].

وذلك يستلزم أن كل خبر بلاغي عن رسول الله ﷺ، صادق مطابق لما عند الله إجماعًا، يجب التمسك به، **وأختم حديثي عن العصمة بالنقاط التالية:**

□ أجمعت الأمة على عصمة الأنبياء عن مقارفة كبائر الذنوب، واتفقوا على حفظ الله لهم من الصغائر، مما كان طريقه البلاغ وتقرير الشرع، وتعلق الأحكام وتعليم الأمة.

□ لا خلاف بين السلف أن السهو عن غير قصد يقع من الأنبياء، ويقع منهم أيضًا قصد الشيء يريدون به وجه الله تعالى، والتقرب به،

---

(١) انظر: «البحر المحيط» للزركشى (٤/ ١٦٩)، و«إرشاد الفحول» للشوكانى (١/ ١٩٨).

فيوافق خلاف مراد الله، إلا أنه سبحانه لا يقرهم على شيء من هذين الوجهين أصلًا.

▫ إذا تقررت عصمة النبي ﷺ عند السلف، فإن الخلف طرفا نقيض ففريق أفرطوا في دعوى امتناع الذنوب، وفريق فرَّط في وصف الرسل والأنبياء عليهم السلام بذنوب لم يقترفوها[١].

ثم لنعرض الآيات التي يتبين منها أثر السياق في عصمة الأنبياء:



---

(١) انظر: «أفعال النبي ﷺ ودلالتها على الأحكام الشرعية»، الأشقر (١/١٣٩ ـ ١٤٠)، «أفعال الرسول ﷺ»، العروسي (٢١).



الآية الأولى

قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ ءَازَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءَالِهَةً إِنِّىٓ أَرَىٰكَ وَقَوْمَكَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٧٤﴾ وَكَذَٰلِكَ نُرِىٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ ﴿٧٥﴾ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْءَافِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِى رَبِّى لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّى هَٰذَآ أَكْبَرُ فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾ إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٧٩﴾ وَحَآجَّهُۥ قَوْمُهُۥ قَالَ أَتُحَٰٓجُّوٓنِّى فِى ٱللَّهِ وَقَدْ هَدَىٰنِ وَلَآ أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَشَآءَ رَبِّى شَيْـًٔا وَسِعَ رَبِّى كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾ [الأنعام: ٧٤ ـ ٨٠].

لأهل التفسير فيما حكاه الله عن إبراهيم عليه السلام من وصف الكواكب بالربوبية قولان:

القول الأول: أن إبراهيم عليه السلام قال هذا في مقام المناظرة والحجاج لقومه لا للنظر والاستدلال، واختاره ابن عطية[١]، وابن كثير[٢]، وأبو حيان[٣]، والرازي[٤]، والزمخشري[٥]، وغيرهم.

(١) «المحرر الوجيز»، ابن عطية (٦/ ٩١).
(٢) «تفسير القرآن العظيم»، ابن كثير (٣/ ١٩٢).
(٣) «البحر المحيط»، أبو حيان (٤/ ٢١٧). (٤) «مفاتيح الغيب»، الرازي (١٣/ ٥٠).
(٥) «الكشاف»، الزمخشري (٢/ ٣٩).

القول الثاني: أن إبراهيم عليه السلام قال هذا في مقام النظر والاستدلال لنفسه، وهو المروي عن ابن عباس، وقتادة[١]، واختاره الطبري[٢]، وهود بن محكم[٣].

موقف أصحاب المدرسة العقلية:

ذهب أصحاب المدرسة في هذه المسألة إلى مذهبين:

ذهب محمد رضا إلى أن إبراهيم عليه السلام قال هذا في مقام المناظرة والحجاج لقومه.

وذهب أبو زهرة إلى القول بأن إبراهيم عليه السلام قال هذا في مقام النظر والاستدلال لنفسه.

قال محمد رشيد رضا: «قيل: إنه قال ذلك في مقام النظر والاستدلال لنفسه، وقيل: في مقام المناظرة والحجاج لقومه.

واعتمد من قال بالأول؛ على ما ورد في التفسير المأثور: من عبادته عليه الصلاة والسلام لهذه الكواكب في صغره، اتباعًا لقومه حتى أراه الله تعالى بعد كمال التمييز حجته على بطلان عبادتها، والاستدلال بأفولها وتعددها وغير ذلك من صفاتها على توحيد خالقها، وأن ذلك كله كان قبل النبوة ودعوتها.

ومنه: قصة طويلة مروية عن محمد بن إسحاق، فيها أن إبراهيم عليه السلام ولدته أمه في مغارة؛ أخفته فيها؛ خوفًا عليه من ملكهم نمرود بن كنعان، أن يقتله إذ كان أخبره المنجمون بأنه سيولد في قريته

(١) «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»، الطبري (١١/ ٤٨٣).
(٢) المصدر السابق (١١/ ٤٨٣).
(٣) «تفسير الكتاب العزيز»، هود بن محكم (١/ ٥٣٩).

غلام يفارق دينهم ويكسر أصنامهم، فشرع يذبح كل غلام يولد في الشهر الذي وصف أصحاب النجوم من السنة التي عينوا، وفيها أن إبراهيم كان يشب في اليوم كما يشب غيره في شهر، وفي الشهر كما يشب غيره في سنة، وأنه طلب من أمه بعد خمسة عشر يومًا من ولادته أن تخرجه من المغارة، فأخرجته عشاء فنظر وتفكر في خلق السماوات والأرض ـ وذكر رؤيته للكوكب فالقمر فالشمس. . .

ولا شك في أن هذه القصة موضوعة لهذه المسألة، وأن ابن إسحاق أخذها عن بعض اليهود. . .

وأما ما أخرجه ابن جرير عن ابن عباس من تفسير: «هذا ربي» بالعبادة؛ فلا يصح، وهو من مراسيل: علي بن طلحة ـ.. ولم يره.. ـ أن إبراهيم ـ خليل الرحمٰن ـ كان في صغره مشركًا؟ وهذا إن فرضنا أن السند إليه صحيح.

أما ابن جرير فاحتج أولًا بالرواية وقد علمت أنها لا تصلح حجة على دعوى شرك الخليل. . ، وثانيًا بالعبارة التي قالها بعد أفول القمر، وسترى حسن توجيهها على الوجه الآخر.

وأما الجمهور فاحتجوا بحجج كثيرة. . . ، وأقوى حججهم السياق من حيث تشبيه إراءة الله تعالى إياه هذا الملكوت وما يترتب عليه من إبطال ربوبية الكواكب بإراءته ضلال أبيه وقومه في عبادة الأصنام، ومن إسناد هذه الإراءة إلى الله تعالى الدالة على تمييز ما رأى بها على ما كان يرى قبلها، ومن تعليل الإراءة بما تقدم، ومن التعقيب على ذلك بمحاجة قومه وقوله تعالى إنه آتاه الحجة عليهم»[1].

وقال أبو زهرة: «.. وقال بعض المفسرين: إنه يلتمس الإله الذي

---

(١) «تفسير المنار»، محمد رشيد رضا (٧/ ٤٦٠ ـ ٤٦١).

يُعبد بحق، بفطرته المستقيمة المدركة، التي أدرك بها أنه لا يمكن أن يكون ما يجري عليه الأفول إلهًا، فهو عندما قال: ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾ على النجم، وقد كان يظنه ربًّا، فلما أفل عدل عن وصفه بالربوبية.

وهذا ما نراه؛ لأنه يتفق بعد ذلك مع قوله عندما رأى بزوغ القمر وأفوله، إنه علم أنه ضال إن اعتمد على تفكيره من غير أن تلمسه نعمة الهداية من الله الذي علم مظاهر ألوهيته، وتلمسها فيما يعتقد قوم أبيه في الكواكب والنجوم، والشمس والقمر، وقال: ﴿قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ﴾ أقسم أنه أصبح في حاجة إلى هداية من ربه يهتدي بها في هذا الديجور، فاللام لام القسم، واللام الأخيرة جوابه، وأكد أنه يكون من الضالين الذين لا سبيل عندهم إلى الهداية إلى الحق في الألوهية، إن لم يهده ربه الذي لا يعرفه، ويريد أن يعرفه»[(١)].

أثر السياق:

ذهب محمد رضا إلى أن مقولة إبراهيم عليه السلام كانت على سبيل المناظرة لا النظر، وذلك لسياق الآيات، حيث تبرأ من الشرك وأهله، وخاصم قومه، ثم ختم الآيات بأن الله آتاه حجة على قومه.

واستدل أبو زهرة كذلك بالسياق على أن مقولته عليه السلام كانت على سبيل النظر لا المناظرة.

❁ الدراسة:

استدل أصحاب القول الأول بما يلي:

أولًا: أنه موافق لسياق الآيات السابقة واللاحقة، **من أربعة وجوه:**

الوجه الأول: أن إبراهيم عليه السلام قد عرف ربه قبل هذه الواقعة؛

---

(١) «زهرة التفاسير»، أبو زهرة (٥/ ٢٥٦٢).

بدليل قوله عليه السلام لأبيه قبل: ﴿أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءَالِهَةً إِنِّيٓ أَرَىٰكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾[١].

الوجه الثاني: أن إبراهيم عليه السلام بعد أفول القمر بيّن أن هدايته معلقة بمشيئة الله سبحانه، فعُلم أنه مقر بالربوبية لله سبحانه.

الوجه الثالث: مما يدحض قول القائلين إنه في مقام النظر والاستدلال؛ تبرؤ الخليل في ثنايا القصة من الشرك، حيث قال: ﴿إِنِّي بَرِيٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾.

قال ابن عطية في توجيه الآية: «.. ويعضد عندي هذا التأويل[٢] قوله: ﴿إِنِّي بَرِيٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾[٣]».

الوجه الرابع: أن مما يؤيد كونه في هذا المقام مناظرًا لقومه، ما حكاه الله بعد إذ قال سبحانه: ﴿وَحَآجَّهُۥ قَوْمُهُۥ قَالَ أَتُحَٰٓجُّوٓنِّي فِي ٱللَّهِ وَقَدْ هَدَىٰنِ وَلَآ أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَشَآءَ رَبِّي شَيْـًٔا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ﴿٨٠﴾﴾ وقال تعالى: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ﴾ [الأنعام: ٨٣]، فتبين أنه قال ذلك لمحاجة قومه، واستدراجهم ليرشدهم إلى الإيمان والتوحيد، لا لأجل أن يطلب الدين والمعرفة لنفسه[٤].

ثانيًا: أنه قول جماهير المفسرين، إذ بلغ القائلون به نيفًا وعشرين مفسرًا ـ ممن وقفت على أقوالهم ـ وهم: السمعاني، والبغوي، وابن العربي، والزمخشري، وابن عطية، وابن الجوزي، والرازي،

---

(١) انظر: «مفاتيح الغيب»، الرازي (١٣/ ٥٠).

(٢) أي: القول بأن إبراهيم قال هذا من باب المناظرة والاستدلال.

(٣) «المحرر الوجيز»، ابن عطية (٦/ ٩١ ـ ٩٢) بتصرف، وانظر: «الكشاف»، الزمخشري (٢/ ٣٩).

(٤) انظر: «مفاتيح الغيب»، الرازي (١٣/ ٥٠ ـ ٥١)، «تفسير القرآن العظيم»، ابن كثير (٣/ ٢٩٣)، «التحرير والتنوير»، ابن عاشور (٧/ ٣١٩).

وأبو حيان، والقرطبي، وابن جزي، وابن قيم الجوزية، وابن كثير، وابن المنير، والنسفي، والألوسي، والشوكاني، وصديق خان، والقاسمي، وأبو السعود، ومحمد رضا، وابن عاشور، وابن سعدي، والشنقيطي[١].

واستدل أصحاب القول الثاني بما يلي:

أولًا: أخرج الطبري بسنده: عن عليّ بن أبي طلحة، عن ابن عباس رضي الله عنهما، أنه قال في قوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ ۝٧٥﴾؛ يعني به: الشمس والقمر والنجوم، ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيۡهِ ٱلَّيۡلُ رَءَا كَوۡكَبٗاۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ﴾ فعبده حتى غاب، فلما غاب قال: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ﴾، ﴿فَلَمَّا رَءَا ٱلۡقَمَرَ بَازِغٗا قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ﴾ فعبده حتى غاب فلما غاب قال: ﴿لَئِن لَّمۡ يَهۡدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلضَّآلِّينَ﴾ ﴿فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمۡسَ بَازِغَةٗ قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَآ أَكۡبَرُۖ﴾ فعبدها حتى غابت؛ فلما غابت قال: ﴿يَٰقَوۡمِ إِنِّي بَرِيٓءٞ مِّمَّا تُشۡرِكُونَ﴾.

---

(١) «تفسير القرآن»، أبي المظفر السمعاني (٢/ ١١٩)، «معالم التنزيل»، البغوي (٣/ ١٦١)، «أحكام القرآن»، ابن العربي (٢/ ٢٦٢)، «الكشاف»، الزمخشري (٢/ ٣٩)، «المحرر الوجيز»، ابن عطية (٦/ ٩١)، «زاد المسير»، ابن الجوزي (٣/ ٧٥)، «مفاتيح الغيب»، الرازي (١٣/ ٥٠)، «البحر المحيط»، أبو حيان (٤/ ٢١٧)، «التسهيل لعلوم التنزيل»، ابن جزي (١/ ٢٧٦)، «تفسير القرآن العظيم»، ابن كثير (٣/ ١٩٢)، «الجامع لأحكام القرآن»، القرطبي (٧/ ١٨)، «حاشية ابن المنير على الكشاف» (٢/ ٣٩)، «بدائع التفسير»، ابن القيم (٢/ ١٥٤)، «مدارك التنزيل وحقائق التأويل»، النسفي (١/ ٣٧٣)، «روح المعاني»، الألوسي (٤/ ١٨٨)، «فتح القدير»، الشوكاني (٢/ ١٩٤)، «فتح البيان»، صديق خان (٤/ ١١٧)، «محاسن التأويل»، القاسمي (٣/ ٣٥٠)، «إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم»، أبو السعود (٣/ ١٥٣)، «تفسير المنار»، محمد رشيد رضا (٧/ ٤٦٠ ـ ٤٦١) «العذب النمير»، الشنقيطي (١/ ٣٥٢)، و«التحرير والتنوير»، ابن عاشور (٧/ ٣١٩)، «تيسير الكريم الرحمٰن في تفسير كلام المنان» (٢٨٣).

وأجيب عنه من وجوه:

الوجه الأول: أنه مخالف لصريح القرآن، حيث نفى الله عن خليله الشرك في القرآن.

قال الشنقيطي[(١)]: «ومن أصرح الأدلة في هذا: أن الله نفى عن إبراهيم كون الشرك في ماضي الزمن مطلقًا حيث قال في آيات كثيرة من كتابه: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [النحل: ١٢٣]، ونفي الكون في الماضي يستغرق الكون في جميع الزمن كائنًا ما كان. . . .»[(٢)].

الوجه الثاني: أن القول بأن إبراهيم عليه السلام كان ناظرًا، مخالف لما ثبت عن النبي ﷺ في حديث الشفاعة حيث ذكر ثلاث كذبات حالت بينه وبين أن يشفع، وعدها عظيمة، ولم يذكر شيئًا سواها، ولو صح هذا الفعل لذكره؛ إذ هو أعظم مما ذكر من الذنوب، فتبين ضعفه.

كما ثبت في «الصحيحين»[(٣)] من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وفيه: (.. **فَيَأْتُونَ إِبْرَاهِيمَ؛ فَيَقُولُونَ: يا إِبْرَاهِيمُ، أَنْتَ نَبِيُّ اللهِ، وَخَلِيلُهُ مِنْ أَهْلِ الأَرْضِ، اشْفَعْ لَنَا إِلَى رَبِّكَ! أَلَا تَرَى إِلَى مَا نَحْنُ فِيهِ؟! فَيَقُولُ لَهُمْ: إِنَّ رَبِّي قَدْ غَضِبَ الْيَوْمَ غَضَبًا لَمْ يَغْضَبْ قَبْلَهُ مِثْلَهُ، وَلَنْ يَغْضَبَ**

---

(١) هو: العلامة محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي؛ بحر العلوم، اللغوي الأصولي، الفقيه الأديب، المفسر، صاحب «أضواء البيان»، عمل في التدريس بالمسجد النبوي لفترة من الزمن، توفي سنة ثلاث وتسعين وثلاثمائة وألف. انظر: ترجمة تلميذه عطية محمد له في مقدمة التفسير (١/ ٣).

(٢) «العذب النمير»، الشنقيطي (١/ ٣٥٢).

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب التفسير، باب قوله تعالى: ﴿أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦ﴾ (٣/ ١٢١٥) برقم (٣١٦٢)، «صحيح مسلم»، كتاب صفة الجنة، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها (١/ ١٨٤) برقم (١٩٤).

بَعْدَهُ مِثْلَهُ، وَإِنِّي قَدْ كَذَبْتُ ثَلَاثَ كَذَبَاتٍ[١]**، نَفْسِي نَفْسِي نَفْسِي! اذْهَبُوا إِلَى غَيْرِي...)** الحديث.

قال ابن المنيرِّ: «فإذا عد صلوات الله عليه وسلامه على نفسه هذه الكلمات مع العلم أنه غير مؤاخذ بها، دلَّ على أنها أعظم ما صدر منه، فلو كان الأمر على ما يقال من أن هذا الكلام محكي عنه على أنه نظر لنفسه، كان أولى أن يعده أعظم مما ذكرناه لأنه حينئذٍ لا يكون شاكًّا بل جازمًا، على أن الصحيح أن الأنبياء قبل النبوة معصومون من ذلك»[٢].

الوجه الثالث: أن القول بأن إبراهيم عليه السلام كان ناظرًا لا مناظرًا؛ فيه طعن في مقام النبوة، إذ الأنبياء معصومون من الشرك قبل النبوة وبعدها إجماعًا[٣].

قال ابن كثير: «وكيف يجوز أن يكون إبراهيم ناظرًا في هذا المقام، وهو الذي قال الله في حقه: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَآ إِبْرَٰهِيمَ رُشْدَهُۥ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِۦ عَٰلِمِينَ ۝٥١ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦ مَا هَٰذِهِ ٱلتَّمَاثِيلُ ٱلَّتِىٓ أَنتُمْ لَهَا عَٰكِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٥١، ٥٢]، وقد ثبت في «الصحيحين» عن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ أنه قال: **(كُلُّ مَوْلُودٍ يُوْلَدُ عَلَى الفِطْرَةِ)**. وفي «صحيح مسلم» عن عياض بن حمار رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: **(قَالَ اللهُ: إِنِّي خَلَقْتُ عِبَادِي حُنَفَاءَ)**، وقال الله في كتابه العزيز: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ

---

(١) قال ابن المنيِّر: «يريد بذلك: قوله لسارة: «هي أختي» وإنما عنى في الإسلام. وقوله: ﴿إِنِّى سَقِيمٌ﴾ [الصافات: ٨٩] وإنما عنى همه بقومه وبشركهم، والمؤمن يسقمه ذلك. وقوله: ﴿بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ﴾ [الأنبياء: ٦٣]، وقد ذكرت فيه وجوه من التعريض». انظر: «حاشية ابن المنير على الكشاف» (٢/ ٣٩).

(٢) الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال، ابن المنير، «حاشية على متن الكشاف» (٢/ ٣٩).

(٣) قال شيخ الإسلام: «فالأنبياء معصومون من الشرك بالله». «الجواب الصحيح»، ابن تيمية (٢/ ٣٥٧).

﴿حَنِيفًاۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَاۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِۚ﴾ [الروم: ٣٠]..
فإذا كان هذا في حق سائر الخليقة، فكيف يكون إبراهيم الخليل، الذي جعله الله: ﴿أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [النحل: ١٢٠] ـ ناظرًا في هذا المقام؟! بل هو أولى الناس بالفطرة السليمة، والسجية المستقيمة بعد رسول الله ﷺ، بلا شك ولا ريب»[١].

وقال القرطبي: «إنه لا يجوز أن يكون لله تعالى رسول يأتي عليه وقت من الأوقات إلا وهو لله تعالى موحد وبه عارف؛ ومن كل معبود سواه بريء..»[٢].

الوجه الرابع: أن هذا القول يرده سياق الآيات ولا يرتضيه، **وذلك من خلال ما يلي**:

أولًا: أن الله سبحانه وصف إبراهيم عليه السلام بأنه من الموقنين فقال: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ ﴿٧٥﴾﴾ ثم قال بعد ذلك: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًاۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ﴾. ومعلوم عند أهل اللغة أن الفاء تفيد الترتيب، وعليه فإن هذه الحادثة وقعت بعد أن كان إبراهيم من الموقنين، وفيه إبطال لقول القائلين بأنه قال ذلك ناظرًا؛ ومسترشدًا في صغره، أو قبل بلوغه[٣].

ثانيًا: أن القول يدل على أن الكلام دار بين مخاطِبٍ ومخاطَب.

قال ابن عاشور: «وظاهر قوله: ﴿قَالَ﴾ أنه خاطب بذلك غيره؛ لأن القول حقيقة الكلام، وإنما يساق الكلام إلى مخاطب.

ولذلك كانت حقيقة القول هي ظاهر الآية من لفظها؛ ومن ترتيب

(١) «تفسير القرآن العظيم»، ابن كثير (٣/ ٢٩١ ـ ٢٩٣).
(٢) «الجامع لأحكام القرآن»، القرطبي (٧/ ١٨).
(٣) انظر: «مفاتيح الغيب»، الرازي (١٣/ ٥١)، و«العذب النمير»، الشنقيطي (١/ ٣٥٣).

نظمها، إذ رتّب قوله: ﴿فَلَمَّا جَنَّ﴾ على قوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ وقوله: ﴿وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ﴾ ورتّب ذلك كله على قوله: ﴿وَإِذۡ قَالَ إِبۡرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ ءَازَرَ أَتَتَّخِذُ أَصۡنَامًا ءَالِهَةً﴾، ولقوله تعالى: ﴿قَالَ هَٰذَا رَبِّي﴾، وإنما يقوله لمخاطب، ولقوله عقب ذلك ﴿يَٰقَوۡمِ إِنِّي بَرِيٓءٞ مِّمَّا تُشۡرِكُونَ﴾ ولأنه اقتصر على إبطال كون الكواكب آلهة؛ واستدل به على براءته ممّا يشركون، مع أنه لا يلزم من بطلان إلهية الكواكب بطلان إلهية أجرام أخرى لولا أنّ ذلك هو مدّعى قومه؛ فدل ذلك كله على أنّ إبراهيم عليه السلام قال ذلك على سبيل المجادلة لقومه وإرخاء العنان لهم؛ ليصلوا إلى تلقّي الحجّة، ولا ينفروا من أول وهلة. فيكون قد جمع جمعًا من قومه وأراد الاستدلال عليهم»[1].

الوجه الخامس: أن هذا القول تردُّه اللغة؛ ولا ترتضيه؛ لأن تعريف المبتدأ والخبر يفيد قصرهما على المراد؛ دون ما سواه، وفيه دليل على الاستدراج لقومه، لا النظر والاستدلال منه.

قال ابن عاشور: «وتعريف الجزأين مفيد للقصر؛ لأنه لم يقل: هذا رب. فدل على أن إبراهيم عليه السلام أراد استدراج قومه فابتدأ بإظهار أنه لا يرى تعدد الآلهة ليصل بهم إلى التوحيد، واستبقى واحدًا من معبوداتهم ففرض استحقاقه الإلهية؛ كيلا ينفروا من الإصغاء إلى استدلاله»[2].

❁ النتيجة:

من خلال ما سبق ظهر لي أن ما ذهب إليه محمد رشيد هو الصواب إن شاء الله، وذلك لموافقته سياق الآيات، وجمهور المفسرين.

❁ ❁ ❁

(١) «التحرير والتنوير»، ابن عاشور (٧/٣١٩).
(٢) المصدر السابق (٧/٣١٩).



الآية الثانية

﴿ قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا ۖ فَلَمَّا تَغَشَّىٰهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِهِۦ ۖ فَلَمَّآ أَثْقَلَت دَّعَوَا ٱللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ ءَاتَيْتَنَا صَٰلِحًا لَّنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ﴿١٨٩﴾ فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُمَا صَٰلِحًا جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَا ۚ فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٩، ١٩٠].

أقوال المفسرين في الآية:

القول الأول: أن المراد بالنفس وزوجها: آدم وحواء، ثم اختلفوا في قوله: ﴿جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ﴾ على قولين:

فروي عن ابن عباس، وسمرة بن جندب، ومجاهد ﷺ[(١)]: أن الشرك قد وقع منهما، ولكن هو شرك في التسمية، لا في العبادة. واختاره الطبري[(٢)]، والسمعاني[(٣)].

وذهب الحسن البصري[(٤)] إلى: أن المراد من الإشراك إشراك الذرية، واختاره ابن أبي حاتم[(٥)]، والزمخشري[(٦)]، وابن القيم[(٧)]،

(١) «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»، الطبري (١٣/ ٣١٥).
(٢) «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»، الطبري (١٣/ ٣١٥).
(٣) «تفسير القرآن العظيم»، السمعاني (٢/ ٢٤٠).
(٤) «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»، الطبري (١٣/ ٣١٥).
(٥) «تفسير القرآن العظيم»، ابن أبي حاتم (٥/ ٦٣٤).
(٦) «الكشاف»، الزمخشري (٢/ ١٣٦).
(٧) «الضوء المنير على التفسير» - ابن القيم - جمع الصالحي (٣/ ٢٥٤).

وابن كثير[١]، والشنقيطي[٢].

القول الثاني: أن المراد بالنفس الجنس، وجعل من هذا الجنس زوجه[٣]، وممن قال به: ابن المنيِّر في «حاشيته»[٤]، ومحمد العثيمين[٥].

موقف أصحاب المدرسة العقلية:

وذهب محمد رضا وأبو زهرة[٦] إلى أن المراد الجنس.

قال محمد رشيد رضا مرجحًا قول ابن كثير: «وأما نحن فعلى مذهب الحسن البصري رَحِمَهُ اللَّهُ في هذا، وأنه ليس المراد من هذا السياق آدم وحواء، وإنما المراد من ذلك المشركون من ذريته، ولهذا قال الله: ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ ثم قال: فذكره آدم وحواء أولًا، كالتوطئة لما بعدهما من الوالدين، وهو كالاستطراد من ذكر الشخص إلى الجنس، كقوله: ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ وَجَعَلْنَٰهَا رُجُومًا لِّلشَّيَٰطِينِ ۖ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ ٱلسَّعِيرِ﴾ [الملك: ٥]، ومعلوم أن المصابيح هي النجوم التي زينت بها السماء، وليست هي التي يرمى بها، وإنما هذا استطراد من شخص المصابيح إلى جنسه، ولهذا نظائر في القرآن»[٧].

---

(١) «تفسير القرآن العظيم»، ابن كثير (٣/ ٥٢٨).

(٢) «العذب النمير»، الشنقيطي (٤/ ١٧٧٣).

(٣) والذي يظهر لي أن الخلاف خلاف لفظي بين القائلين بهذا القول، والقائلين بأن المراد ذرية آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ.

(٤) الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال، ابن المنير، «حاشية على متن الكشاف» (٢/ ١٣٦).

(٥) «القول المفيد على كتاب التوحيد»، ابن العثيمين (٢/ ٢٩٩).

(٦) «زهرة التفاسير»، أبو زهرة (٦/ ٣٠٢٨).

(٧) «تفسير المنار»، محمد رشيد (٩/ ٥١٧).

أثر السياق:

مال محمد رضا إلى أن وقوع الشرك كان من الذرية، واستدل لذلك بسياق الآيات؛ حيث ختم الله الآية واستفتح التي تليها بصيغة الجمع فتبين أن المراد الذرية لا الأبوين.

۞ الدراسة:

المتأمل لكلام العلماء في الآية، يظهر له أن محل النزاع بينهم في وقوع الشرك، أكان من آدم وزوجه، أم من ذريتهما.

استدل القائلون بوقوعه من الذرية لا الأبوين بما يلي:

أولًا: أن سياق الآية يؤيده ويرتضيه، **لوجوه:**

الوجه الأول: أن الله جل وعلا ختم الآية بقوله: ﴿فَتَعَـٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾، وافتتح التي تليها بقوله: ﴿أَيُشْرِكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ [الأعراف: ١٩١] فجاء الفعل بصيغة الجمع، فُعلم أن المراد ذريتهما؛ لا آدم وحواء، ولو أرادهما لثنى الفعل ولم يجمعه[(١)].

الوجه الثاني: أن المتأمل في سياق الآيات يلحظ أنها تتحدث عن الأصنام، وتصفها، ولم يرد للشيطان ذكر هاهنا، فتبين بطلان قول القائلين: بأن آدم وحواء كانا لا يعيش لهما ولد، فأتاهما إبليس فقال: إن أحببتما أن يعيش لكما ولد فسمياه عبد الحارث، ففعلا.

قال الرازي: «لو كان المراد إبليس لقال: «أيشركون من لا يخلق شيئًا» ولم يقل: ﴿مَا لَا يَخْلُقُ شَيْـًٔا﴾؛ لأن العاقل إنما يذكر بصيغة «من» لا بصيغة «ما»[(٢)].

---

(١) انظر: «مفاتيح الغيب»، الرازي (١٥/ ٩٠)، «العذب النمير»، الشنقيطي (٤/ ١٧٧٣ - ١٧٧٤).

(٢) «مفاتيح الغيب»، الرازي (١٥/ ٩٠).

ثانيًا: أن القول بأن آدم وحواء قد وقع منهما الشرك، فيه طعن في مقام النبوة:

قال ابن القيم: «فالنفس الواحدة وزوجها آدم وحواء، واللذان جعلا له شركاء فيما آتاهما المشركون من أولادهما، ولا يلتفت إلى غير ذلك مما قيل: إن آدم وحواء كانا لا يعيش لهما ولد، فأتاهما إبليس فقال: إن أحببتما أن يعيش لكما ولد فسمياه عبد الحارث، ففعلا، فإن الله سبحانه اجتباه وهداه، فلم يكن ليشرك به بعد ذلك»[١].

وقال السيوطي: «والأنبياء معصومون من الشرك قبل النبوة وبعدها إجماعًا»[٢].

ثالثًا: أن المراد بالإشراك إشراك الذرية، هو الذي جرت عليه عادة القرآن، فهو مقدم على ما سواه، إذ أن من عادات القرآن إسناد فعل الآباء إلى الأولاد، والعكس، والفعل هنا أسند لآدم وحواء، والمراد ذريتهما[٣].

واستدل القائلون بوقوع الشرك من الأبوين بما يلي:

أولًا: أخرج الطبري بسنده عن ابن عباس قال: لما وُلد له أوّل ولد، أتاه إبليس فقال: إني سأنصح لك في شأن ولدك هذا تسميه عبد الحارث ـ قال ابن عباس: وكان اسمه في السماء الحارث ـ قال آدم: أعوذ بالله من طاعتك؛ إني أطعتك في أكل الشجرة فأخرجتني من الجنة، فلن أطيعك. فمات ولده، ثم وُلد له بعد ذلك ولد آخر، فقال:

---

(١) «الضوء المنير على التفسير»، ابن القيم (٣/ ٢٥٤).

(٢) «الإتقان في علوم القرآن»، السيوطي (١/ ٢٥٠)، وانظر: «القول المفيد»، ابن عثيمين (٢/ ٢٩٩).

(٣) انظر: «العذب النمير»، الشنقيطي (٤/ ١٧٧٣ ـ ١٧٧٤)، «الكشاف»، الزمخشري (٢/ ٥٤١).

أطعني وإلَّا مات كما مات الأوّل فعصاه، فمات، فقال: لا أزال أقتلهم حتى تسميه عبد الحارث. فلم يزل به حتى سماه عبد الحارث، فذلك قوله: ﴿جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَآ﴾: أشركه في طاعته في غير عبادة، ولم يُشرك بالله، ولكن أطاعه[(١)].

وأجيب عنه: بأن الروايات الواردة في قصة إشراك آدم وحواء ﷺ، **لا تصح من وجهين:**

الوجه الأول: ذهب جمع من أهل العلم إلى تضعيف الروايات في ذلك[(٢)].

قال ابن حزم[(٣)] رحمه الله: «وهذا الذي نسبوه إلى آدم ﷺ من أنه سمى ابنه عبد الحارث خُرافة موضوعة مكذوبة، من توليد من لا دين له ولا حياء، لم يصح سندها قط، وإنما نزلت في المشركين على ظاهرها»[(٤)].

قال الشنقيطي: «والتحقيق أنه لا يثبت شيء من تلك الأحاديث والآثار»[(٥)].

وقال محمد العثيمين: «ليس في ذلك خبر صحيح عن النبي ﷺ،

---

(١) «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»، الطبري (١٣/ ٣١٥).

(٢) **انظر**: «أحكام القرآن»، ابن العربي (٢/ ٣٥٥)، «الجامع لأحكام القرآن»، القرطبي (٧/ ٢١٥)، «تفسير القرآن العظيم»، ابن كثير (٣/ ٥٢٦).

(٣) **هو**: أبو محمد، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الفارسي، الإمام الأوحد، البحر، ذو الفنون والمعارف، كان رأسًا في علوم الإسلام، متبحرًا في النقل، على يبسٍ فيه، وفرط ظاهرية في الفروع لا الأصول، وكان شافعيًّا، ثُمَّ انتقل إلى القول بالظاهر، وله: «المحلى»، و«الإحكام لأصول الأحكام»، وتوفي سنة ٤٥٦هـ. **انظر**: «السير» (١٨/ ١٨٤ ـ ٢١٢).

(٤) «الفصل في الملل والأهواء والنحل»، ابن حزم (٤/ ١١).

(٥) «العذب النمير»، الشنقيطي (٤/ ١٧٧٣ ـ ١٧٧٤).

وهذا من الأخبار التي لا تُتلقى إلا بالوحي»[١].

الوجه الثاني: ثبت عن النبي ﷺ ما يخالف هذه الروايات، فقد أخرج البخاري[٢] في حديث الشفاعة عن أبي هريرة رضي الله عنه، وفيه: (.. **فَيَأْتُونَ آدَمَ عليه السلام فَيَقُولُونَ لَهُ: أَنْتَ أَبُو البَشَرِ، خَلَقَكَ اللهُ بِيَدِهِ، وَنَفَخَ فِيكَ مِنْ رُوحِهِ، وَأَمَرَ المَلائِكَةَ فَسَجَدُوا لَكَ، اشْفَعْ لَنَا عَلَى رَبِّكَ، أَلَا تَرَى مَا نَحْنُ فِيهِ؟! فَيَقُولُ آدَمُ: إِنَّ رَبِّي قَدْ غَضِبَ اليَوْمَ غَضَبًا لَمْ يَغْضَبْ قَبْلَهُ مِثْلَهُ، وَلَنْ يَغْضَبَ بَعْدَهُ مِثْلَهُ، وَإِنَّهُ قَدْ نَهَانِي عَنْ الشَّجَرَةِ فَعَصَيْتُهُ، نَفْسِي نَفْسِي نَفْسِي**..)

قلت: فاعتذر آدم عن الشفاعة لأكله الشجرة، ولو وقع منه الشرك لكان اعتذاره به أقوى، فظهر بطلان هذه الرواية.

النتيجة:

ظهر لي أن ما ذهب إليه محمد رضا هو القول الذي تطمئن إليه النفس؛ وهو الأقرب إلى الصواب. والله أعلم.



(١) «القول المفيد»، ابن عثيمين (٢/ ٢٩٩).

(٢) سبق تخريجه، انظر: ص(١٦٤).



الآية الثالثة

قال تعالى: ﴿وَرَٰوَدَتۡهُ ٱلَّتِي هُوَ فِي بَيۡتِهَا عَن نَّفۡسِهِۦ وَغَلَّقَتِ ٱلۡأَبۡوَٰبَ وَقَالَتۡ هَيۡتَ لَكَۚ قَالَ مَعَاذَ ٱللَّهِۖ إِنَّهُۥ رَبِّيٓ أَحۡسَنَ مَثۡوَايَۖ إِنَّهُۥ لَا يُفۡلِحُ ٱلظَّٰلِمُونَ ۝٢٣ وَلَقَدۡ هَمَّتۡ بِهِۦۖ وَهَمَّ بِهَا لَوۡلَآ أَن رَّءَا بُرۡهَٰنَ رَبِّهِۦۚ كَذَٰلِكَ لِنَصۡرِفَ عَنۡهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلۡفَحۡشَآءَۚ إِنَّهُۥ مِنۡ عِبَادِنَا ٱلۡمُخۡلَصِينَ﴾ [يوسف: ٢٣، ٢٤].

لأهل التفسير في همِّ يوسف ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن يوسف عليه السلام همّ بامرأة العزيز، ولكن اختلفوا في كيفية الهم:

فرُوي عن ابن عباس، ومجاهد، وابن جبير، والسدي، وابن أبي مليكة[1]: أن همّه بها كان من جنس همها به، وأنه كاد أن يواقعها لولا أن الله عصمه، وصرفه عن السوء والفحشاء. واختاره أبو عبيد[2]، والطبري[3]، والنحاس[4].

وذهب ابن العربي[5]، وابن عطية[6]، والقرطبي[7]، وابن القيم[8] وابن جزي[9]: إلى أن همّه بها كان همّ خطرات، وحديث نفس.

القول الثاني: أن الهمّ لم يقع من نبي الله يوسف أصلًا؛ لأن رؤيته

(١) «جامع البيان» (١٣/ ٨٠ ـ ٨٥).
(٢) نقلًا عن: «معاني القرآن»، النحاس (١/ ٥٣٧).
(٣) «جامع البيان» (١٣/ ٨٦).
(٤) «معاني القرآن»، النحاس (١/ ٥٣٧).
(٥) «أحكام القرآن» (٣/ ٤٧).
(٦) «المحرر الوجيز» (٩/ ٢٧٨).
(٧) «الجامع لأحكام القرآن» (٩/ ١١٤).
(٨) «بدائع التفسير» (٢/ ٤٤٥).
(٩) «التسهيل لعلوم التنزيل» (١/ ٤١٣).

لبرهان ربه منعته من ذلك الهمّ، واختاره الرازي[1]، وأبو حيان[2]، وابن عاشور[3]، والشنقيطي[4].

القول الثالث: أن يوسف عليه السلام همّ أن يضربها أو ينالها بمكروه لهمها به مما أرادته من المكروه.

موقف أصحاب المدرسة العقلية:

قال محمد رضا: «ذهب الجمهور المخدوعون بالروايات إلى أن المعنى أنها همَّت بفعل الفاحشة ولم يكن لها معارض ولا مانع منها، وهَمَّ هو بمثل ذلك ولولا أنه رأى برهان ربه لاقترفها، ولم يستح بعضهم أن يروي من أخبار اهتياجه وتهوكه فيه؛ ووصف انهماكه وإسرافه في تنفيذه، وتهتك المرأة في تبذلها بين يديه، ما لا يقع مثله إلا من أوقح الفساق المسرفين المستهترين. . . ، ولئن كان عقلاء المفسرين أنكروا هذه الروايات الإسرائيلية الحمقاء، حماية لعقيدة عصمة الأنبياء، فإنه لم يكن يسلم أحد من تأثير بعضها في أنفسهم، وتسليمهم لهم أن الهمَّ من الجانبين كان بمعنى العزم على الفاحشة، إلا من خالف قواعد اللغة فقال: إن قوله تعالى: ﴿وَهَمَّ بِهَا﴾ جواب لقوله: ﴿لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَٰنَ رَبِّهِۦ﴾، ومن قال إن جوابه محذوف دل عليه ما قبله، فهو على هذين القولين لم يهمّ بشيء، وهو خلاف المتبادر من العبارة أو ظاهرها، وتأوله بعضهم بأن همَّه بالفاحشة بمقتضى الداعية الفطرية لا ينافي العصمة وإنما ينافيها طاعتها بدليل ما صح في الحديث أنَّ من همَّ بسيئة ولم يفعلها لم تكتب عليه، وأن امتناعه عنها بترجيح داعية الإيمان وطاعة الله تعالى مع طغيانها وإلحاحها الطبيعي عليه أدل على الإيمان

---

(١) «مفاتيح الغيب» (١٨/ ١١٧).
(٢) «البحر المحيط» (٥/ ٣٨٣).
(٣) «التحرير والتنوير» (١٢/ ٢٥٢).
(٤) «أضواء البيان» (٣/ ٤٥).

والطاعة من كونه لم يفعلها كراهة لها وعزوفًا عنها لقبحها، ولهم تأويلات من هذا ولقد كانوا لولا تأثير الرواية في غنى عنها...

فأنا أردُّ على جميع من فسروا هَمّ المرأة بغير ما اخترته لا همُّه وحده، وأقول لولا الغرور بالروايات الباطلة لم يخطر لأحد منهم غيره،... وأن ما قاله الجمهور باطل لمخالفته للغة القرآن وهدايته، وإنما خدعتهم به الروايات الباطلة، **وبيانه من وجوه:**

أولها: أن الهم لا يكون إلا بفعل الهام؛ والوقع ليس من أفعال المرأة فتهم به، وإنما نصيبها منه قبوله ممن يطلبه منها بتمكينه منه، وهذا التمكين هو الذي يثبت به دخول الزوجية الذي تستحق فيه المرأة النفقة من زوجها كما هو مقرر في الفقه.

ثانيها: أن يوسف عليه السلام لم يطلب من امرأة العزيز هذا الفعل فيسمي قبولها لطلبه ورضاها بتمكينه منه همًّا لها، فإن نصوص الآيات قبل هذه الآية وبعدها تبرئه من ذلك بل من وسائله ومقدماته أيضًا.

ثالثها: لو أن ذلك وقع لكان الواجب في التعبير عنه أن يقال: (ولقد همَّ بها وهمَّتْ به) لأن الأول هو المقدم بالطبع والوضع وهو الهمّ الحقيقي، والهمّ الثاني متوقف عليه لا يتحقق بدونه.

رابعها: أنه قد علم من القصة أن هذه المرأة كانت عازمة على ما طلبته طلبًا جازمًا مصرة عليه، ليس عندها أدنى تردد فيه ولا مانع منه يعارض هذا المقتضي له، فإذن لا يصح أن يقال إنها همّت به مطلقًا حتى لو فرض جدلًا أنه كان قبولًا لطلبه ومواتاة له، على أهون تقدير، فهذا هو المتبادر من نص اللغة ومن السياق وأقربه»[1].

---

(١) «تفسير المنار» (١٢/ ٢٣٧ ـ ٢٤٠) بتصرف.

أثر السياق:

ذهب محمد رضا إلى القول بأن يوسف ﷺ لم يهم بالفاحشة، كما أن همَّ امرأة العزيز كان سجن يوسف وتعذيبه، واستدل لذلك بأن سياق الآيات ينفي همّ يوسف وهمَّها الوقوع في الفاحشة.

۞ الدراسة:

استدل القائلون بأن همّه كان من جنس همها، بما روي عن ابن عباس، ومجاهد، وابن جبير.

فقد أخرج الطبري بسنده: عن ابن عيينة، قال: سمع عبيد الله بن أبي يزيد ابن عباس في: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ وَهَمَّ بِهَا﴾ قال: جلس منها مجلس الخاتن، وحلّ الهِمْيان.

وفي رواية الأعمش، عن مجاهد، في قوله: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ وَهَمَّ بِهَا﴾ قال: حلّ السراويل حتى التُّبَّان، واستلقت له.

وفي رواية أبي حصين، عن سعيد بن جبير: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ وَهَمَّ بِهَا﴾ قال: أطلق تكة سراويله.

وأجيب عنه: من أربعة أوجه:

الوجه الأول: أنه لا يصح شيءٌ مما روي عن السلف في حل السراويل، والجلوس منها مجلس الرجل من امرأته.

قال ابن تيمية: «وأما ما ينقل من أنه حل سراويله، وجلس مجلس الرجل من المرأة، وأنه رأى صورة يعقوب عاضًا على يده، وأمثال ذلك، فكله مما لم يخبر الله به ولا رسوله، وما لم يكن كذلك فإنما هو مأخوذ عن اليهود الذين هم من أعظم الناس كذبًا على الأنبياء وقدحًا فيهم، وكل من نقله من المسلمين فعنهم نقله، لم ينقل من ذلك أحد عن

نبينا ﷺ حرفًا واحدًا»[١].

وقال أبو حيان: «وأما أقوال السلف فنعتقد أنه لا يصح عن أحد منهم شيء من ذلك؛ لأنها أقوال متكاذبة يناقض بعضها بعضًا، مع كونها قادحة في بعض فساق المسلمين، فضلًا عن المقطوع لهم بالعصمة»[٢].

الوجه الثاني: أن القول بأن يوسف عليه السلام همّ بها من جنس همّها به فيه طعن في مقام النبوة.

قال ابن عطية بعد ذكر الأقوال في الآية: «والذي أقول في هذه الآية: إنّ كون يوسف نبيًّا في وقت هذه النازلة لم يصح، ولا تظاهرت به رواية؛ وإذا كان ذلك فهو مؤمن قد أوتي حكمًا وعلمًا، ويجوز عليه الهم الذي هو إرادة الشيء دون مواقعته، وإن فرضناه نبيًّا في ذلك الوقت فلا يجوز عليه عندي إلا الهم الذي هو الخاطر، ولا يصح عليه شيء مما ذكر من حلّ تكة، ونحو ذلك لأن العصمة مع النبوة»[٣].

الوجه الثالث: أن هذه الآية تفيد المدح العظيم والثناء البالغ، فلا يليق بحكمة الله تعالى أن يحكي عن إنسان إقدامه على معصية عظيمة؛ ثم إنه يمدحه ويثني عليه بأعظم المدائح والأثنية عقيب أن حكى عنه ذلك الذنب العظيم[٤].

الوجه الرابع: «أن القرآن العظيم بيّن براءته عليه السلام من الوقوع فيما لا ينبغي؛ حيث بيَّن شهادة كل مَن له تعلق بالمسألة ببراءته، وشهادة الله له بذلك..، أما الذين لهم تعلق بتلك الواقعة فهم: يوسف، والمرأة، وزوجها، والنسوة، والشهود.

---

(١) «مجموع الفتاوى» (١٠/ ٢٩٧).

(٢) انظر: «البحر المحيط» (٦/ ٢٥٧ ـ ٢٥٨).

(٣) «المحرر الوجيز» (٧/ ٤٧٦ ـ ٤٧٩). (٤) «مفاتيح الغيب» (١٨/ ٤٤٤).

أما جزم يوسف بأنه بريء من تلك المعصية فذكره تعالى في قوله: ﴿قَالَ هِيَ رَٰوَدَتْنِي عَن نَّفْسِي﴾ [يوسف: ٢٦]، وقوله: ﴿قَالَ رَبِّ ٱلسِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِيٓ إِلَيْهِ﴾ [يوسف: ٣٣].

وأما اعتراف المرأة بذلك ففي قولها للنسوة: ﴿وَلَقَدْ رَٰوَدتُّهُۥ عَن نَّفْسِهِۦ فَٱسْتَعْصَمَ﴾ [يوسف: ٣٢]، وقولها: ﴿ٱلْـَٔـٰنَ حَصْحَصَ ٱلْحَقُّ أَنَا۠ رَٰوَدتُّهُۥ عَن نَّفْسِهِۦ وَإِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّـٰدِقِينَ﴾ [يوسف: ٥١].

وأما اعتراف زوج المرأة ففي قوله: ﴿قَالَ إِنَّهُۥ مِن كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾ [يوسف: ٢٨].

وأما اعتراف الشهود بذلك ففي قوله: ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَآ إِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ ٱلْكَـٰذِبِينَ﴾ [يوسف: ٢٦].

وأما شهادة الله جل وعلا ببراءته ففي قوله: ﴿كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلْفَحْشَآءَ إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُخْلَصِينَ﴾[1].

واستدل القائلون بأن همّه كان حديث نفس، بما يلي:

قال ابن عطية: «وللهمّ بالشيء مرتبتان: فالأولى تجوز عليه مع النبوة، والثانية الكبرى لا تقع إلا من غير نبي؛ لأن استصحاب خاطر المعصية والتلذذ به معصية تكتب، وقول النبي ﷺ: (**إِنَّ اللهَ تَجَاوَزَ لِأُمَّتِي مَا حَدَّثَتْ بِهِ نُفُوسَهَا مَا لَمْ تَنْطِقْ بِهِ أَوْ تَعْمَلْ**) معناه: من الخواطر، وأما استصحاب الخاطر فمحال أن يكون مباحًا، فإن وقع فهو خطيئة من الخطايا، لكنه ليس كمواقعة المعصية التي فيها الخاطر... والإجماع منعقد أن الهمَّ بالمعصية، واستصحاب التلذذ بها غير جائز ولا داخل في التجاوز»[2].

---

(١) «أضواء البيان» (٣/٤٢ ـ ٤٣).
(٢) «المحرر الوجيز» (٧/٤٧٦ ـ ٤٧٩).

قال ابن تيمية: «فيوسف عليه السلام لم يصدر منه إلا حسنة يثاب عليها، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْاْ إِذَا مَسَّهُمْ طَٰٓئِفٌ مِّنَ ٱلشَّيْطَٰنِ تَذَكَّرُواْ فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ﴾ [الأعراف: ٢٠١]»[(١)].

واستدل القائلون بأن الهمّ لم يقع من نبي الله يوسف أصلًا: بأن الغالب في القرآن وكلام العرب أن الجواب المحذوف يذكر قبله ما يدل عليه، وعليه فمعنى الآية: وهمَّ بها لولا أن رأى برهان ربه، **أي**: لولا أن رآه؛ همَّ بها، فما قبل: ﴿لَوْلَآ﴾ هو دليل الجواب المحذوف، ولا يدل قوله: ﴿لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَٰنَ رَبِّهِۦ﴾ على وجود الهمِّ عنده، إذ المراد: أن وجود الهمّ على تقدير انتفاء رؤية البرهان، لكن وجد رؤية البرهان فانتفى الهمّ[(٢)].

قال الرازي: «فثبت أنه لا بد من إضمار فعل مخصوص، يجعل متعلق ذلك الهم وذلك الفعل غير مذكور، فهم زعموا أن ذلك المضمر هو إيقاع الفاحشة بها، ونحن نضمر شيئًا آخر يغاير ما ذكروه، **وبيانه من وجوه: الأول**: المراد أنه عليه السلام هم بدفعها عن نفسه، ومنعها عن ذلك القبيح؛ لأن الهم هو القصد، فوجب أن يحمل في حق كل أحد على القصد الذي يليق به، فاللائق بالمرأة القصد إلى تحصيل اللذة والتنعم والتمتع، واللائق بالرسول المبعوث إلى الخلق، القصد إلى زجر العاصي عن معصيته، وإلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يقال: هممت بفلان أي بضربه ودفعه.

فإن قالوا: فعلى هذا التقدير لا يبقى لقوله: ﴿لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَٰنَ رَبِّهِۦ﴾ فائدة.

قلنا: بل؛ فيه أعظم الفوائد، **وبيانه من وجهين: الأول**: أنه تعالى

---

(١) «مجموع الفتاوى» (١٠/ ٢٩٧).
(٢) «أضواء البيان» (٣/ ٤٦) بتصرف.

أعلم يوسف عليه السلام أنه لو هم بدفعها لقتلته، أو لكانت تأمر الحاضرين بقتله، فأعلمه الله تعالى أن الامتناع من ضربها أولى صونًا للنفس عن الهلاك، **والثاني**: أنه عليه السلام لو اشتغل بدفعها عن نفسه، فربما تعلقت به، فكان يتمزق ثوبه من قدام، وكان في علم الله تعالى، أن الشاهد يشهد بأن ثوبه لو تمزق من قدام لكان يوسف هو الخائن، ولو كان ثوبه ممزقًا من خلف لكانت المرأة هي الخائنة، فالله تعالى أعلمه بهذا المعنى، فلا جرم لم يشتغل بدفعها عن نفسه، بل ولى هاربًا عنها، حتى صارت شهادة الشاهد حجة له، على براءته عن المعصية»[١].

قال أبو حيان: «طوّل المفسرون في تفسير هذين الهمّين، ونسب بعضهم ليوسف ما لا يجوز نسبته لآحاد الفساق، والذي أختاره أن يوسف عليه السلام لم يقع منه همّ بها البتة، بل هو منفي لوجود رؤية البرهان كما تقول: لقد قارفت لولا أن عصمك الله..، ثم بيّن الخلاف في مسألة تقدم جواب «لولا» عليها، وذكر أنه وإن كان جائزًا عند جماعة من النحويين، إلا أنه لا يقول به هنا، بل يقول: إن جواب لولا محذوف لدلالة ما قبله عليه»[٢].

وأجيب عنه: بأن العرب لا يأتون بالتقديم والتأخير، إلا حيث لا يلتبس على السامع، ولا يقدح في بيان مراد المتكلم: «وأما ما يدعى من التقديم والتأخير في غير ذلك، كما يدعي من التقديم في قوله: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَٰنَ رَبِّهِۦ﴾، وأن هذا قد تقدم فيه جواب لولا عليها؛ فهذا أولًا لا يجيزه النحاة، ولا دليل على دعواه، ولا يقدح في العلم بالمراد»[٣].

---

(١) «مفاتيح الغيب» (١٨/ ٤٤٤).

(٢) انظر: «البحر المحيط» (٦/ ٢٥٧ ـ ٢٥٨).

(٣) «الصواعق المرسلة» (٢/ ٧١٦).

واستدل القائلون بأن يوسف عليه السلام همّ أن يضربها أو ينالها بمكروه لهمها به مما أرادته من المكروه، أن الله ختم الآية بقوله: ﴿كَذَٰلِكَ لِنَصۡرِفَ عَنۡهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلۡفَحۡشَآءَۚ إِنَّهُۥ مِنۡ عِبَادِنَا ٱلۡمُخۡلَصِينَ ﴿٢٤﴾﴾ قالوا: فالسوء: هو ما كان همّ به من أذاها، وهو غير الفحشاء، وهو شاهد على صحة ذلك[١].

وأجيب: «بأن تأويل الهم بأنه هم بضربها، أو هم بدفعها عن نفسه، فكل ذلك غير ظاهر، بل بعيد من الظاهر ولا دليل عليه»[٢].

❁ النتيجة:

من خلال ما سبق ظهر لي أن تفسير همِّ يوسف عليه السلام بامرأة العزيز همُّ خطرات، وحديث نفس، وذلك لموافقته ظاهر الكتاب، وعليه المحققون من أهل العلم.



(١) «جامع البيان» (١٣/٨٦).
(٢) «أضواء البيان» (٣/٤٢ ـ ٤٣).



الآية الرابعة

قال تعالى: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِىٓ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَٱتَّقِ ٱللَّهَ وَتُخْفِى فِى نَفْسِكَ مَا ٱللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى ٱلنَّاسَ وَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَىٰهُ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَىْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِىٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ إِذَا قَضَوْا۟ مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ مَفْعُولًا﴾ [الأحزاب: ٣٧].

لأهل التفسير في ما أخفاه الرسول ﷺ قولان:

الأول: أن الذي أخفاه علمه أن زيدًا سيطلقها، وسينكحها رسول الله ﷺ، واختاره السمعاني[(١)]، وابن عطية[(٢)]، وابن كثير[(٣)]، وابن القيم[(٤)]، والقرطبي[(٥)]، والشنقيطي[(٦)].

الثاني: أن الذي أخفاه في نفسه تعلق قلبه بها، ومودة مفارقة زيد إياها، وبه قال: قتادة، والحسن، وابن زيد[(٧)]، واختاره الطبري[(٨)]، والزمخشري[(٩)]، وابن جزي[(١٠)].

---

(١) «تفسير القرآن العظيم»، السمعاني (٤/ ٢٨٧).
(٢) «المحرر الوجيز»، ابن عطية (١٣/ ٧٦).
(٣) «تفسير القرآن العظيم»، ابن كثير (٦/ ٢٤٠).
(٤) «بدائع التفسير»، ابن القيم (٣/ ٤٢٧).
(٥) «الجامع لأحكام القرآن» (١٤/ ١٢٣).
(٦) «أضواء البيان»، الشنقيطي (٦/ ٢٤١).
(٧) «جامع البيان»، الطبري (١٩/ ١١٣).
(٨) المصدر السابق (١٩/ ١١٥).
(٩) «الكشاف»، الزمخشري (٣/ ٥٥١).
(١٠) «التسهيل لعلوم التنزيل»، ابن جزي (٢/ ١٥٢).

موقف أصحاب المدرسة العقلية:

ذهب محمد عبده، وأبو زهرة إلى أن الذي أخفاه الرسول ﷺ، علمه أن زيدًا سيطلقها، وسينكحها.

قال محمد عبده: «أما والله لولا ما أدخل الضعفاء، أو المدلسون من مثل هذه الرواية، ما خطر ببال مطلعٍ على الآية الكريمة شيء مما يومئون إليه، فإن نص الآية ظاهر جليٌ، لا يحتمل معناه التأويل، ولا يذهب إلى النفس منه؛ إلا أن العتاب كان على التمهل في الأمر، والتريث به، وأن الذي كان يخفيه في نفسه هو ذلك الأمر الإلهي الصادر إليه بأن يهدم تلك العادة المتأصلة في نفوس العرب، وأن يتناول المعول لهدمها بنفسه»(١).

وقال أبو زهرة: «راجت هذه الأكذوبة بين المفسرين الذين يتلقون الأخبار من غير تمحيص لذاتها، ولا تعرُّف دقيق لمصادرها، ووقع فيها شيخ المؤرخين والمفسرين محمد بن جرير الطبري، وتكلف وخرج عليها تفسير هذه الآيات الكريمة، وتبعه في ذلك المفسرون، حتى الذين من شأنهم أن يمحصوا الحقائق كالزمخشري؛ والرازي؛ وغيرهما. وتلقاها الذين لا يرجون للقرآن ولا لمحمد ﷺ وقارًا في عصرنا، .... وظواهر النص القرآني، ومعانيه تنافيها جميعًا، وصريح القرآن يردها..»(٢).

أثر السياق:

ضعَّف محمد عبده، وأبو زهرة قول القائلين بأن الذي أخفاه رسول الله ﷺ في نفسه حبه لزينب، واستدل لذلك بأن ظاهر النص وصريحه يرده.

---

(١) «الأعمال الكاملة لمحمد عبده» (٥/ ٢٩٦).

(٢) «زهرة التفاسير»، أبو زهرة (١/ ٢٧).

الدراسة:

استدل أصحاب القول الأول بأن سياق الآيات يبين أن الذي أخفاه النبي ﷺ، وأبداه الله هو زواجه بزينب، لا حبها والرغبة في نكاحها، **ويشهد لذلك ما يلي:**

أولًا: أن الله تعالى قال: ﴿وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ﴾، ثم بين بعدُ ما الذي أخفاه رسول الله ﷺ في نفسه فقال: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا﴾ فعُلم أن الذي أخفاه هو: ما أوحاه الله إليه من زواجه بزينب رضي الله عنها ولو كان كما زعموا لأبدى الله محبته لزينب رضي الله عنها.

ثانيًا: أن الله ذكر علة تزويجه لرسوله ﷺ بزينب رضي الله عنها، وهي إبطال عادة التبني التي كانت في الجاهلية، وأقرها الإسلام في بداية البعثة المحمدية، ثم إن الله هو الذي زوج النبي ﷺ بزينب رضي الله عنها، ولم يكن هذا في قلبه من قبل، قال سبحانه: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا ۚ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا ﴿٣٧﴾﴾.

ثالثًا: أن زيدًا لما قضى وطره منها، ولم تبق له بها حاجة طلقها باختياره، قال سبحانه: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا﴾.

رابعًا: يشهد لما سبق ما قاله المفسرون في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾ [النسا: ٤٧]؛ **أي:** لا بد لك من تزوجها[(١)].

واستدل أصحاب القول الثاني بالآثار الواردة عن السلف في أن الذي أخفاه رسول الله ﷺ حبه لزينب ورغبته في نكاحها.

---

(١) **انظر:** الشفا بتعرف حقوق المصطفى، القاضي عياض (٢/ ٨٧٩)، «أضواء البيان»، الشنقيطي (٦/ ٢٤١).

فقد أخرج الطبري بسنده، عن قتادة: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِىٓ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ﴾ وهو: زيد أنعم الله عليه بالإسلام، ﴿وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ﴾: أعتقه رسول الله ﷺ: ﴿أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَٱتَّقِ ٱللَّهَ وَتُخْفِى فِى نَفْسِكَ مَا ٱللَّهُ مُبْدِيهِ﴾ قال: وكان يخفي في نفسه ودّ أنه طلقها.

قال الحسن: ما أنزلت عليه آية كانت أشدّ عليه منها قوله: ﴿وَتُخْفِى فِى نَفْسِكَ مَا ٱللَّهُ مُبْدِيهِ﴾، ولو كان نبيّ الله ﷺ كاتمًا شيئًا من الوحي لكتمها: ﴿وَتَخْشَى ٱلنَّاسَ وَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَىٰهُ﴾ قال: خشِي نبيّ الله ﷺ مقالة الناس[1].

وأجيب عنه من وجهين:

الأول: أن الروايات الوردة في ذلك ضعيفة، بل هي إلى البطلان أقرب.

قال ابن العربي: «وهذه الروايات كلها ساقطة الأسانيد»[2].

وقال القاضي عياض[3]: «فاعلم أكرمك الله، ولا تتسرب في تنزيه النبي ﷺ عن هذا الظاهر[4]، وأن يأمر زيدًا بإمساكها وهو يحب تطليقه إياها، كما ذُكر عن جماعة من المفسرين»[5].

وقال ابن كثير: «ذكر ابن جرير وابن أبي حاتم هاهنا آثارًا عن بعض

---

(١) «جامع البيان»، الطبري (١٩/ ١١٣).

(٢) «أحكام القرآن»، ابن العربي (٣/ ٥٧٧).

(٣) **هو**: الإمام القاضي، عياض بن موسى بن عياض بن عمرو اليحصبي السبتي المالكي، إمام أهل الحديث في وقته، ولد سنة ٤٧٦هـ، وتوفي سنة ٥٤٤هـ، من مؤلفاته: «الشفا بتعريف حقوق المصطفى»، و«شرح صحيح مسلم». **انظر**: «السير» (٢٠/ ٥١٢).

(٤) **والظاهر هنا**: أن ما أخفاه الرسول ﷺ في نفسه، هو: ما أعلمه الله به من زواجه بزينب رضي الله عنها.

(٥) «الشفا بتعرف حقوق المصطفى، القاضي عياض (٢/ ٨٧٩).

السلف ﷺ، أحببنا أن نضرب عنها صفحًا لعدم صحتها فلا نوردها»[١].

وقال ابن عاشور: «وقد رويت في هذه القصة أخبار واهية السند؛ فإياك أن تتسرب إلى نفسك منها أغلوطة، فلا تصغ ذهنك إلى ما ألصقه أهل القصص بهذه الآية؛ من تبسيط في حال النبي ﷺ، . . ومما يدل لذلك أنك لا تجد فيما يؤثر من أقوال السلف في تفسير هذه الآية، أثرًا مسندًا إلى النبي ﷺ؛ أو إلى زيد؛ أو زينب؛ أو إلى أحد من الصحابة رجالهم ونسائهم، ولكنها كلها قصص وأخبار، وقيل وقال»[٢].

الثاني: أن القول بأن الرسول ﷺ أخفى في نفسه حب زينب رضي الله عنها فيه طعن في مقام النبوة.

قال السمعاني: «وذكر علي بن الحسين: أن الله تعالى كان أخبره أن زيدًا يطلقها؛ وهو يتزوج بها. فالذي أخفاه هو: هذا، وهذا القول: هو الأولى، وأليق بعصمة الأنبياء»[٣].

قال القرطبي: «وأما ما روي أن النبي ﷺ هوى زينب امرأة زيد، ـ وربما أطلق بعض المجان لفظ عَشِقَ ـ فهذا إنما يصدر عن جاهل بعصمة النبي ﷺ عن مثل هذا أو مستخف بحرمته»[٤].

❁ **النتيجة:**

ظهر لي أن ما ذهب إليه محمد عبده، وأبو زهرة من إبطال قول القائلين: إن الرسول ﷺ أخفى حب زينب في نفسه، هو الراجح، لقوة أدلته، وضعف أدلة الأقوال الأُخرى.

---

(١) «تفسير القرآن العظيم»، ابن كثير (٦/ ٤٢٥).
(٢) «التحرير والتنوير»، ابن عاشور (٢٢/ ٣٥).
(٣) «تفسير القرآن»، السمعاني (٤/ ٢٨٧).
(٤) «الجامع لأحكام القرآن»، القرطبي (١٤/ ١٢٤).



المَبۡحَثُ ٱلثَّالِثُ

أثر السياق في الإيمان بالغيب

يُعد الإيمان من أهم مسائل العقيدة، بل هو الأساس لجميع مسائلها، وعليه قامت جميع الأحكام الشرعية في الدنيا والآخرة.

والإيمان بالغيب أحد أركانه، وهو الإيمان حقًّا؛ لأنه إيمان وتسليم بأمور غير محسوسة بحواس البشر، إنما هو تصديق وإذعان بما أخبر الله في كتابه، وأبانه رسوله في سنَّته.

ولقد أثنى الله تعالى على الذين يؤمنون بالغيب، فقال سبحانه: ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ ۝٢ ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ﴾ [البقرة: ١ ـ ٣] الآية.

ومن مستلزمات الإيمان بالغيب الإيمان بكل ما أخبر الله به، وأخبر به نبيه من الأمور الغيبية على ظاهرها، أو ما تدل عليه من معنى، من غير تأويل أو تحريف أو رد، أو معارضة بالعقول، إذ أنها قاصرة عن إدراك حقيقته وكنهه، والأمور الغيبية تشمل كل ما غاب عنك، وأخبر به الرب جل وعلا، أو رسوله ﷺ، كالإخبار عن الله تعالى، وأسمائه وصفاته، والإخبار عن الأمم السابقة، والأمور اللاحقة، ويوم القيامة وأهواله، وما يحصل فيه.

وقبل الولوج في هذا المبحث أود أن أذكر القارئ الكريم، بأن تقديم العقل على النقل عند التعارض، سمة من سمات رواد المدرسة، وعليه فسترى اضطرابًا واضحًا، وحججًا واهيةً، يقررها رجالات

المدرسة في هذا المبحث، كل ذلك حفاظًا على علو قدر العقل وتقديسه، واطراحًا لنصوص الوحيين، وكلام القوم خير شاهد على صحة ما قرَّرتُ.

وأنتقل الآن إلى الآيات التي يتبين منها أثر السياق في الإيمان بالغيب:





الآية الأولى

﴿ قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ ﴿٦٥﴾ فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٦٥، ٦٦]

ولأهل التفسير في معنى المسخ قولان:

أحدهما: أن صورهم مسخت فكانوا قردة حقيقيين، وبه قال: ابن عباس، وقتادة، والسدي[(١)]، واختاره الطبري[(٢)]، والزجاج[(٣)]، وابن عطية[(٤)]، وابن كثير[(٥)]، والرازي[(٦)]، وابن عاشور[(٧)]، والدوسري[(٨)]، وابن العثيمين[(٩)].

الثاني: أنه مسخ معنوي، فما مسخت صورهم؛ وإنما مسخت قلوبهم، وبه قال مجاهد[(١٠)].

---

(١) «جامع البيان» (٢/ ١٦٩) ت: أحمد شاكر.

(٢) المصدر السابق (٢/ ١٧٣). (٣) «معاني القرآن»، الزجاج (١/ ١٤٩).

(٤) «المحرر الوجيز»، ابن عطية (١/ ٢٥٢).

(٥) «تفسير القرآن العظيم»، ابن كثير(١/ ٢٨٩).

(٦) «التفسير الكبير»، الرازي (٣/ ١٠٣).

(٧) «التحرير والتنوير»، ابن عاشور(١/ ٥٤٤).

(٨) «صفوة الآثار والمفاهيم» (٢/ ١٦٨ ـ ١٧٠)، هو: عبد الرحمٰن بن محمد بن خلف الدوسري، ولد سنة (١٣٣٢هـ)، ونشأ بالكويت مع والده، وأخذ العلم عن علمائها، من مصنفاته: صفوة الآثار والمفاهيم»، «الأجوبة المفيدة»، «الماسونية»، توفي سنة (١٣٩٩هـ). انظر: مقدمة تفسيره» ص(٢٠).

(٩) «تفسير القرآن الكريم»، ابن عثيمين (١/ ٢٢٩).

(١٠) «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»، الطبري (٢/ ١٧٣).

موقف أصحاب المدرسة العقلية:

ذهب محمد عبده وتلاميذه إلى أن المسخ معنوي[(١)].

قال محمد رشيد: «روى ابن جرير؛ وابن أبي حاتم؛ عن مجاهد أنه قال: ما مسخت صورهم ولكن مسخت قلوبهم، فمثلوا بالقردة كما مثلوا بالحمار في قوله تعالى: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًۢا﴾ [الجمعة: ٥]، ومثل هذا قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ ٱلطَّـٰغُوتَ﴾ [المائدة: ٦٠] والخسوء هو الطرد والصغار. والأمر للتكوين؛ أي: فكونوا بحسب سُنَّة الله في طبع الإنسان وأخلاقه كالقردة المستذلة المطرودة من حضرة الناس، والمعنى أن هذا الاعتداء الصريح لحدود هذه الفريضة قد جرأهم على المعاصي والمنكرات بلا خجل ولا حياء حتى صار كرام الناس يحتقرونهم؛ ولا يرونهم أهلًا لمجالستهم ومعاملتهم.

وذهب الجمهور إلى أن معنى ﴿كُونُوا۟ قِرَدَةً﴾ أن صورهم مُسخت فكانوا قردة حقيقيين، والآية ليست نصًّا فيه ولم يبق إلا النقل؛ ولو صح لما كان في الآية عبرة ولا موعظة لأنهم يعلمون بالمشاهدة أن الله لا يمسخ كل عاص فيخرجه عن نوع الإنسان، إذ ليس ذلك من سننه في خلقه، وإنما العبرة الكبرى في العلم بأن من سنن الله تعالى في الذين خلوا من قبل: أن من يفسق عن أمر ربه، ويتنكب الصراط الذي شرعه الله له، ينزل عن مرتبة الإنسان ويلتحق بعجماوات الحيوان، وسنَّة الله تعالى واحدة، فهو يعامل القرون الحاضرة بمثل ما عامل به القرون الخالية، ولذلك قال: ﴿فَجَعَلْنَـٰهَا نَكَـٰلًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٦٦﴾﴾؛ أي: جعلنا هذه العقوبة نكالًا وهو ما يفعل بشخص من إيذاء وإهانة ليعتبر غيره...

---

(١) انظر: «تفسير المنار» (١/ ١٨١)، «تفسير المراغي» (١/ ١٢٠).

وأما كونها موعظة للمتقين فهو أن المتقي يتعظ بها في نفسه بالتباعد عن الحدود التي يخشى اعتداؤها ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا﴾ [البقرة: ١٨٧]، ويعظ بها غيره أيضًا، ولا يتم كون تلك العقوبة نكالًا للمتقدمين والمتأخرين؛ وموعظة للمتقين، إلا إذا كانت جارية على السُّنَّة المطردة في تربية الأمم وتهذيب الطباع، وذلك ما هو معروف لأهل البصائر، ومشهور عند عرفاء الأوائل والأواخر، وحديث المسخ والتحويل وأن أولئك قد تحولوا من أناس إلى قردة وخنازير إنما قصد به التهويل والإغراب، فاختيار ما قاله مجاهد هو الأوفق بالعبرة، والأجدر بتحرك الفكرة»[1].

أثر السياق:

ذهب أصحاب المدرسة العقلية إلى أن المراد بالمسخ في الآية، المسخ المعنوي لا الحسي، لدلالة سياق الآيات، حيث ختم الله الآية بقوله: ﴿فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٦٦﴾﴾، ولا تكون نكالًا، وموعظة لما خلفها من الأمم، إلا إذا كان المسخ معنويًا.

۞ الدراسة:

استدل أصحاب القول الأول بما يلي:

أولًا: أخرج الطبري بسنده عن عكرمة، قال: قال ابن عباس رضي الله عنهما: إن الله إنما افترض على بني إسرائيل اليوم الذي افترض عليكم في عيدكم يوم الجمعة، فخالفوا إلى السبت، فعظموه وتركوا ما أمروا به، فلما أبوا إلا لزوم السبت ابتلاهم الله فيه، فحرّم عليهم ما أحلّ لهم في غيره.

---

(١) «تفسير المنار»، محمد رشيد الرضا (١/ ٢٨١ ـ ٢٨٢).

وكانوا في قرية بين أيلة[١]، والطُّور[٢] يقال لها: «مَدْيَن»[٣]، فحرّم الله عليهم في السبت الحيتان صيدها وأكلها، وكانوا إذا كان يوم السبت أقبلت إليهم شُرَّعًا إلى ساحل بحرهم، حتى إذا ذهب السبت ذهبن، فلم يروا حوتًا صغيرًا ولا كبيرًا. حتى إذا كان يوم السبت أتين إليهم شرّعًا، حتى إذا ذهب السبت ذهبن، فكانوا كذلك حتى إذا طال عليهم الأمد وقَرِموا إلى الحيتان، عمد رجل منهم فأخذ حوتًا سرًا يوم السبت فخَزَمه بخيط، ثم أرسله في الماء، وأوتَد له وتدًا في الساحل، فأوثقه ثم تركه، حتى إذا كان الغد جاء فأخذه؛ أي: إني لم آخذه في يوم السبت، ثم انطلق به فأكله، حتى إذا كان يوم السبت الآخر عاد لمثل ذلك، ووجد الناس ريح الحيتان. فقال أهل القرية: والله لقد وجدنا ريح الحيتان، ثم عثروا على ما صنع ذلك الرجل، قال: ففعلوا كما فعل، وأكلوا سرًّا زمانًا طويلًا، لم يعجل الله عليهم بعقوبة حتى صادوها علانية وباعوها بالأسواق، وقالت طائفة منهم من أهل التقية: ويحكم؛ اتقوا الله، ونهوهم عما كانوا يصنعون. وقالت طائفة أخرى لم تأكل الحيتان، ولم تنه القوم عما صنعوا: ﴿وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِّنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْمًا ٱللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا قَالُوا مَعْذِرَةً إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [الأعراف: ١٦٤].

---

(١) **أَيْلَة**: بالفتح مدينة بين الفُسْطاط ومكة على شاطىءِ بحر القُلْزُم تُعَدُّ في بلاد الشام، وقال أبو المنذر: سُمِّيت بأَيْلة بنت مَدْيَنَ بن إبراهيم ﷺ. انظر: «معجم البلدان» (١/ ٢٩٢).

(٢) **الطور**: جبل بعينه مطل على طبرية الأردن بينهما أربعة فراسخ على رأسه بيعة واسعة محكمة البناء موثقة الأرجاء. انظر: «معجم البلدان» (٤/ ٤٧).

(٣) **مَدْيَنُ**: بفتح أوله، وسكون ثانيه، وفتح الياء المثناة من تحت، وآخره نون؛ قال أبو زيد: مدين على بحر القُلزُم محاذية لتبوك على نحو من ست مراحل وهي أكبر من تبوك وبها البئر التي استقى منها موسى ﷺ لسائمة شعيب. انظر: «معجم البلدان» (٥/ ٧٧).

قال ابن عباس: فبينما هم على ذلك، أصبحت تلك البقية في أنديتهم ومساجدهم، وفقدوا الناس فلا يرونهم، فقال بعضهم لبعض: إن للناس لشأنًا، فانظروا ما هو فذهبوا ينظرون في دورهم، فوجدوها مغلقة عليهم، قد دخلوا ليلًا فغلقوها على أنفسهم كما تغلق الناس على أنفسهم، فأصبحوا فيها قردة؛ وإنهم ليعرفون الرجل بعينه وإنه لقرد، والمرأة بعينها وإنها لقردة، والصبي بعينه وإنه لقرد.

ثانيًا: إجماع الحجة من أهل العلم، على القول بأن المسخ كان صوريًا، يدل على بطلان القول الآخر.

قال الطبري: «هذا مع خلاف قول مجاهد قول جميع الحجة التي لا يجوز عليها الخطأ والكذب فيما نقلته مجمعةً عليه. وكفى دليلًا على فساد قولٍ إجماعُها على تخطئته»[١].

وقال الدوسري: «وهذا القول مخالف لما عليه الجمهور بالإجماع، كما أنه مخالف لنصوص القرآن».

قال ابن عطية: «وروي عن مجاهد في تفسير هذه الآية أنه إنما مسخت قلوبهم فقط وردت أفهامهم كأفهام القردة، والأول أقوى»[٢].

قال القرطبي: «وروي عن مجاهد في تفسير هذه الآية: أنه إنما مسخت قلوبهم فقط؛ وردت أفهامهم كأفهام القردة، ولم يقله غيره من المفسرين فيما أعلم، والله أعلم»[٣].

واستدل أصحاب القول الثاني بما يلي:

أولًا: أخرج الطبري بسنده: عن ابن أبي نجيح، عن مجاهد:

---

(١) «جامع البيان» (٢/ ١٧٣).
(٢) «المحرر الوجيز»، ابن عطية (١/ ٢٥٣).
(٣) «الجامع لأحكام القرآن»، القرطبي (١/ ٤٤٣).

﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا۟ مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ ﴿٦٥﴾﴾ قال: مسخت قلوبهم، ولم يمسخوا قردة، وإنما هو مثل ضربه الله لهم كمثل الحمار يحمل أسفارًا.

وأجيب عنه من وجوه:

الوجه الأول: أن قول مجاهد قول غريب، خالف فيه جماهير المفسرين.

قال ابن كثير بعد ذكر قول مجاهد: «وقوله غريب خلاف الظاهر من السياق في هذا المقام وفي غيره قال الله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُم بِشَرٍّ مِّن ذَٰلِكَ مَثُوبَةً عِندَ ٱللَّهِ ۚ مَن لَّعَنَهُ ٱللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَ ۚ﴾ [المائدة: ٦٠]»، ثم نقل عن ابن عباس؛ وغيره ما يرد تفسير مجاهد وأن المسخ صوري. . . ، «قلت: والغرض من هذا السياق عن هؤلاء الأئمة بيان خلاف ما ذهب إليه مجاهد رَحِمَهُ ٱللَّهُ من أن مسخهم إنما كان معنويًا لا صوريًا، بل الصحيح أنه معنوي صوري، والله تعالى أعلم»[(١)].

الوجه الثاني: يجب حمل كلام الله على الظاهر، ولا يجوز العدول عنه إلا بدليل، ولا دليل.

قال الطبري: «وهذا القول الذي قاله مجاهد؛ قول لظاهر ما دل عليه كتاب الله مخالف. وذلك أن الله أخبر في كتابه أنه جعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت، كما أخبر عنهم أنهم قالوا لنبيهم: ﴿أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ [النساء: ١٥٣]، وأن الله ـ تعالى ذكره ـ أصعقهم عند مسألتهم ذلك ربهم، وأنهم عبدوا العجل فجعل توبتهم قتل أنفسهم، وأنهم أمروا بدخول الأرض المقدسة فقالوا لنبيهم: ﴿فَٱذْهَبْ أَنتَ وَرَبُّكَ فَقَٰتِلَآ إِنَّا

---

(١) «تفسير القرآن العظيم»، ابن كثير (١/ ٢٩١).

هَٰهُنَا قَٰعِدُونَ﴾ [المائدة: ٢٤] فابتلاهم بالتيه، فسواء قائلٌ قال: هم لم يمسخهم قردة؛ وقد أخبر جل ذكره أنه جعل منهم قردة وخنازير. وآخر قال: لم يكن شيء مما أخبر الله عن بني إسرائيل أنه كان منهم ـ من الخلاف على أنبيائهم والنكال والعقوبات التي أحلها الله بهم ـ ومن أنكر شيئًا من ذلك وأقر بآخر منه، سئل البرهان على قوله وعورض ـ فيما أنكر من ذلك ـ بما أقر به. ثم يسأل الفرقَ من خبر مستفيض أو أثر صحيح»(١).

الوجه الثالث: أن السياق يأباه، وذلك أن العبرة والعظة لا تكون إلا في الشيء المحسوس، المشاهد للعيان.

قال الدوسري: «فمن نظر إلى قوله تعالى: ﴿فَجَعَلْنَٰهَا نَكَٰلًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٦٦﴾﴾ جزم غاية الجزم أن المسخ حسي لا معنوي؛ لأن المسخ المعنوي لا يكون فيه عبرة ولا نكال ولا موعظة، حيث إنه لا يبصره كل أحدٍ، ولا يحس به أكثر المبصرين، وذلك أن عقوبة القلوب عامة في جميع الكفار والمنافقين وبعض الفاسقين، وأكثر المبتدعة من أهل القبلة؛ لكن لا يحس بهذا المسخ إلا النادر، فلا يكون فيه موعظة ولا نكال أبدًا، لعدم إبصار الأكثرين له، بخلاف المسخ الحسي الذي حل بأصحاب السبت.

فلهذا قال الله سبحانه: ﴿فَجَعَلْنَٰهَا نَكَٰلًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا﴾ ممن حضرها ﴿وَمَا خَلْفَهَا﴾ ممن لم يحضرها، ولكن تواترت أخبارها عنده ﴿وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾ يتعظون به، فلا يعملون مثل عملهم خوفًا من أن يصيبهم ما أصابهم من هذا المسخ الحسي الشنيع.

فهذه الآية تدل بكل جلاء ووضوح على أن هذا المسخ حسي

---

(١) «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»، الطبري (٢/ ١٧٣).

لا معنوي، وأن ما قاله مجاهد رَحِمَهُ اللهُ يعتبر هفوة كبيرة منه على قدر كبره، تغمده الله بعفوه وفضله»[١].

❁ النتيجة:

من خلال ما سبق تبينَّ لي ضعف ما ذهب إليه أصحاب المدرسة العقلية من تفسير المسخ بأنه معنوي لا صوري، وذلك لمخالفته للظاهر من السياق، وما أجمع عليه جمهور السلف.



(١) «صفوة الآثار والمفاهيم»، الدوسري (٢/١٦٨ ـ ١٧٠).



الآية الثانية

ﷺ قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَءْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٧٢﴾ فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِ اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ ءَايَتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ٧٢، ٧٣].

ذهب جمهور المفسرين إلى حمل الإحياء في قوله: ﴿كَذَلِكَ يُحْيِ اللَّهُ الْمَوْتَى﴾ الموتى على حقيقته، فيكون المعنى: أن القتيل لما ضُرب ببعض البقرة أحياه الله، فقال: قتلني فلان، ثم قُبض، وبه قال ابن عباس، ومجاهد، وقتادة، وعبيدة، وابن زيد(١) واختاره الطبري(٢)، والسمعاني(٣)، والبغوي(٤)، والزمخشري(٥)، وهود بن محكم(٦)، وابن عطية(٧)، وابن تيمية(٨).

موقف أصحاب المدرسة العقلية:

ذهب أصحاب المدرسة العقلية في الآية مذهبين:

فذهب محمود شلتوت(٩)، وأبو زهرة(١٠) إلى أن حمل الإحياء

---

(١) «جامع البيان»، الطبري (٢/ ١٢٤ ـ ١٢٦).
(٢) المصدر السابق (٢/ ١٢٨).
(٣) «تفسير القرآن العظيم»، السمعاني (١/ ٩٤).
(٤) «معالم التنزيل»، البغوي (١/ ١٠٩). (٥) «الكشاف»، الزمخشري (١/ ١٨١).
(٦) «تفسير الكتاب العزيز»، هود بن محكم (١/ ١١٧).
(٧) «المحرر الوجيز»، ابن عطية (١/ ٢٦٢).
(٨) «درء تعارض العقل والنقل»، ابن تيمية (٧/ ٣٧٥).
(٩) «تفسير القرآن الكريم»، شلتوت (٤٤).
(١٠) «زهرة التفاسير»، أبو زهرة (١/ ٢٧٠).

في الآية على حقيقته، واختارا قول الجمهور في الآية.

وذهب محمد رضا موافقًا محمد عبده إلى أن المراد بالإحياء هنا حفظ الدماء التي كانت عرضة لأن تسفك بسبب الخلاف في قتل تلك النفس.

قال محمد رضا: «وأما قوله: ﴿فَقُلْنَا ٱضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَاۚ كَذَٰلِكَ يُحْيِ ٱللَّهُ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ فهو بيان لإخراج ما يكتمون، ويروون في هذا الضرب روايات كثيرة: قيل إن المراد اضربوا المقتول بلسانها؛ وقيل بفخذها؛ وقيل بذنبها... وقالوا إنهم ضربوه فعادت إليه الحياة، وقال: قتلني أخي أو ابن أخي فلان إلخ ما قالوه، والآية ليست نصًا في مجمله فكيف بتفصيله.

والظاهر مما قدمنا أن ذلك العمل كان وسيلة عندهم للفصل في الدماء عند التنازع في القاتل، إذا وجد القتيل قرب بلد ولم يعرف قاتله ليعرف الجاني من غيره، فمن غسل يده وفعل ما رسم لذلك في الشريعة برئ من الدم، ومن لم يفعل ثبتت عليه الجناية.

ومعنى إحياء الموتى على هذا حفظ الدماء التي كانت عرضة لأن تسفك بسبب الخلاف في قتل تلك النفس؛ أي: يحييها بمثل هذه الأحكام، وهذا الإحياء على حد قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًاۚ﴾ [المائدة: ٣٢] وقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩] فالإحياء هنا معناه الاستبقاء كما هو المعنى في الآيتين،... وليس عندي في هذا شيء عن شيخنا في تفسير هذه الجملة؛ ولكنه قال في تعليلها ما يرجح القول الأول، وهو: ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٧٣﴾﴾؛ أي: تفقهون أسرار الأحكام وفائدة الخضوع للشريعة، فلا تتوهمون أن ما وقع مختص بهذه الواقعة في هذا الوقت، بل يجب أن تتلقوا أمر الله في كل

وقت بالقبول من غير تعنت»[١].

أثر السياق:

ذهب محمد رضا إلى القول بأن المراد من الإحياء في الآية هو الإبقاء على النفس البشرية، واستدل لذلك بما ختم الله به سياق الآية إذ قال: ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾.

الدراسة:

استدل الجمهور بما أخرج الطبري بسنده عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال في شأن البقرة: أن شيخًا من بني إسرائيل على عهد موسى كان مكثرًا من المال، وكان بنو أخيه فقراء لا مال لهم، وكان الشيخ لا ولد له، وكان بنو أخيه ورثته، فقالوا: ليت عمنا قد مات فورثنا ماله. وأنه لما تطاول عليهم أن لا يموت عمهم أتاهم الشيطان، فقال: هل لكم إلى أن تقتلوا عمكم فترثوا ماله، وتُغرموا أهل المدينة التي لستم بها ديته؟ وذلك أنهما كانتا مدينتين كانوا في إحداهما، فكان القتيل إذا قتل وطرح بين المدينتين، قيس ما بين القتيل وما بين المدينتين، فأيهما كانت أقرب إليه غرمت الدية. وإنهم لما سوَّل لهم الشيطان ذلك وتطاول عليهم أن لا يموت عمهم، عمدوا إليه فقتلوه، ثم عمدوا فطرحوه على باب المدينة التي ليسوا فيها. فلما أصبح أهل المدينة جاء بنو أخي الشيخ، فقالوا: عمنا قُتل على باب مدينتكم، فوالله لتغرمُنَّ لنا دية عمنا، قال أهل المدينة: نقسم بالله ما قتلنا، ولا علمنا قاتلًا، ولا فتحنا باب مدينتنا منذ أغلق حتى أصبحنا.

وإنهم عمدوا إلى موسى، فلما أتوا قال بنو أخي الشيخ: عمنا وجدناه مقتولًا على باب مدينتهم، وقال أهل المدينة: نقسم بالله ما قتلناه،

---

(١) «تفسير المنار»، محمد رشيد الرضا (١/ ٢٨٧).

ولا فتحنا باب المدينة من حين أغلقناه حتى أصبحنا. وإن جبريل جاء بأمر ربنا السميع العليم إلى موسى، فقال: قل لهم: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا ۖ﴾ [البقرة: ٦٧].

واستدل أصحاب المدرسة العقلية بأن الإحياء في الآية حفظ الدماء التي كانت عرضة لأن تسفك بسبب الخلاف في قتل تلك النفس؛ **أي**: يحييها بمثل هذه الأحكام، وله نظائر في كتاب الله تشهد لذلك؛ فمنها قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ۚ﴾ [المائدة: ٣٢]، وقوله: ﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩]، فالإحياء هنا معناه الاستبقاء كما هو المعنى في الآيتين.

وأجيب عنه: بأنه استدلال في غير محله، وذلك لأنه فسر كل جملة بمفردها، وحاول حملها على قوله، وكان الأولى به أن يفسر كل آية في سياقها الذي وردت فيه، ولو فعل لتبين له مراد الله من الإحياء هنا، وهناك.

فالإحياء في قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾ بمعنى الإبقاء، لدلالة السياق عليه، حيث جاءت الآية تذييلًا لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ۖ ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ ۚ﴾ [البقرة: ١٧٨].

فعن الشعبي قال: نزلت في قبيلتين من قبائل العرب اقتتلتا قتال عُمية، فقالوا: نقتل بعبدنا فلانَ بن فلان.. فأنزل الله: ﴿ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ﴾ الآية.

فتبين أن المراد من الحياة هنا: الإبقاء، قال السدي، وابن جريج، وأبو صالح: ﴿حَيَوٰةٌ﴾؛ **أي**: بقاء[1].

---

(١) «جامع البيان»، الطبري (٣/ ١١٣).

وهو كذلك في قوله: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢]، حيث خُتمت بها قصة ابني آدم عليه ﷺ، إذ قتل أحدهما الآخر، فكانت في سياق الحث على إبقاء النفس، والحفاظ عليها[١].

بخلاف قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ يُحْيِ اللَّهُ الْمَوْتَى﴾ فإنها جاءت في سياق تقرير قضية البعث، والرد على منكريه.

قال الطبري: «وقوله: ﴿كَذَلِكَ يُحْيِ اللَّهُ الْمَوْتَى﴾. مُخاطبةٌ من اللهِ عباده المؤمنين، واحتجاج منه على المشركين المكذبين بالبعث، وأمرهم بالاعتبار بما كان منه جل ثناؤه؛ من إحياء قتيل بني إسرائيل بعد مماته في الدنيا، فقال لهم تعالى ذكره: أيها المكذبون بالبعث بعد الممات، اعتبروا بإحيائي هذا القتيل بعد مماته، فإني كما أحييته في الدنيا فكذلك أحيي الموتى بعد مماتهم، فأبعثهم يوم البعث.

فإنما احتجَّ ـ جل ذكره ـ بذلك على مشركي العرب؛ وهم قوم أميون لا كتاب لهم؛ لأن الذين كانوا يعلمون علم ذلك من بني إسرائيل، كانوا بين أظهرهم وفيهم نزلت هذه الآيات، فأخبرهم ـ جل ذكره ـ بذلك ليتعرَّفوا عِلمَ مَن قَبلَهم»[٢].

❊ **النتيجة:**

من خلال ما سبق ظهر لي أن محمد رضا جانب الصواب في ما ذهب إليه في تفسير الإحياء في الآية، وأن ما ذهب إليه الجمهور هو الحق الذي لا مرية فيه، لقوة أدلتهم، **ويضاف إليها ما يلي:**

أولًا: يجب حمل كلام الله على المعنى الظاهر المتبادر للذهن، ولا يجوز العدول عنه إلا لدليل، وعليه فتفسير إحياء الموتى هنا بحفظ

---

(١) انظر: «جامع البيان»، الطبري (٨/ ٣٥٢ ـ ٣٥٣).

(٢) المصدر السابق (٢/ ١٢٨).

الدماء، مخالف للظاهر المتبادر من الآية، ولذلك ذهب أهل التفسير إلى أن المراد من الإحياء في الآية: أن الله بعث فيه الروح بعد أن ضُرب ببعض البقرة.

ثانيًا: أن هذا القول مناقض لما جاء عن السلف في معنى الآية، ولم أجد ـ فيما وقفت عليه من التفاسير ـ أحدًا قال به، أو أشار إليه، وكفى بهذا تضعيفًا له، بل جمهور المفسرين: يقولون بخلافه، إذ يرون أن الله أحيى قتيل بني إسرائيل بعد موته في الدنيا(١).

ثالثًا: إن سلمنا لكم بأن المراد بالإحياء في الآية هو الإبقاء على النفس البشرية، فما الفائدة من ذبح البقرة؟



---

(١) انظر: «جامع البيان»، الطبري (٢/ ١٢٨)، «تفسير القرآن العظيم»، السمعاني (١/ ٩٤)، «معالم التنزيل»، البغوي (١/ ١٠٩)، «الكشاف»، الزمخشري (١/ ١٨١)، «تفسير الكتاب العزيز»، هود بن محكم (١/ ١١٧)، «المحرر الوجيز»، ابن عطية (١/ ٢٦٢)، «مفاتيح الغيب»، الرازي (٣/ ١٣٥)، «الجامع لأحكام القرآن»، القرطبي (١/ ٤٥٧)، «تفسير القرآن العظيم»، ابن كثير (١/ ٣٠٢)، «تفسير الماوردي» (١/ ١٤٣)، «فتح القدير»، الشوكاني (١/ ١٥٧)، «إرشاد العقل السليم»، أبو السعود (١/ ١١٤)، و«زهرة التفاسير»، أبو زهرة (١/ ٢٧٠)، وغيرهم كثير.



الآية الثالثة

قال تعالى: ﴿إِذَا رَأَتْهُم مِّن مَّكَانٍ بَعِيدٍ سَمِعُوا لَهَا تَغَيُّظًا وَزَفِيرًا﴾ [الفرقان: ١٢].

لأهل التفسير في رؤية النار قولان:

القول الأول: أن الرؤية على حقيقتها، والمعنى: إذا رأتهم جهنم سمعوا لها صوت التغيظ عليهم. واختاره الطبري[(١)]، وابن عطية[(٢)]، والقرطبي[(٣)]، وابن كثير[(٤)]، والشوكاني[(٥)]، والشنقيطي[(٦)].

القول الثاني: أن الرؤية مجازية، وإنما هو من قبيل التشبيه، ويحتمل أن المقصود الملائكة. وبه قال الزمخشري[(٧)]، وابن عاشور[(٨)].

موقف أصحاب المدرسة العقلية:

قال أبو زهرة: «معنى ﴿إِذَا رَأَتْهُم﴾ على ما يقول المفسرون، وإذا كانت على مرأى منهم كأنها تراهم ويرونها، من مكان بعيد، أي وكانت الرؤية من مكان ليس بالقريب، ولكنها بعيد بالنسبة للرؤية.

وإني أرى أن السعير شبهت بالإنسان الذي يرمي ويتعظ ويزفر،

---

(١) «جامع البيان»، الطبري (١٧/ ٤٠٩).
(٢) «المحرر الوجيز»، ابن عطية (١٢/ ١٠).
(٣) «الجامع لأحكام القرآن»، القرطبي (١٣/ ٧).
(٤) «تفسير القرآن العظيم»، ابن كثير (٦/ ٩٧).
(٥) «فتح القدير»، الشوكاني (٤/ ٩٣).
(٦) «أضواء البيان»، الشنقيطي (٦/ ١٩٤). (٧) «الكشاف»، الزمخشري (٣/ ٢٧١).
(٨) «التحرير والتنوير»، ابن عاشور (١٨/ ٣٣٣).

ويحس ويشعر، إذا رأى شخصًا يريد عقابه، فإنه يتغيظ ويزفر، والمعنى أن السعير تستعد وتتهيأ هائجة لمجيء العصاة إليها، ويسمعون ما يشبه التغيظ والزفير من مكان بعيد»[١]..

أثر السياق:

ذهب أبو زهرة إلى حمل الرؤية في الآية على المجاز، والمراد شدة العقاب، وهو مخالف للظاهر المتبادر من سياق الآية.

۞ الدراسة:

استدل أصحاب القول الأول بما يلي:

أولًا: أنه ثبت عن النبي ﷺ ما يبطل القول بالمجاز، ويرجح حمل اللفظ على حقيقته.

فقد أخرج الترمذي[٢] من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (**يَخْرُجُ عُنُقٌ مِنَ النَّارِ يَوْمَ القِيَامَةِ، لَهُ عَيْنَانِ تُبْصِرَانِ؛ وَأُذُنَانَ تَسْمَعَانِ، وَلِسَانٌ يَنْطِقُ، يَقُولُ: إِنِّي وَكِّلْتُ بِثَلَاثٍ: بِكُلِّ جَبَّارٍ عَنِيْدٍ؛ وَبِكُلِّ مَنْ دَعَا مَعَ اللهِ إِلَهًا آخَرَ؛ وَبِالمُصَوِّرِينَ**).

قال أبو عيسى: هذا حديث حسن غريب صحيح. وقال الألباني: صحيح[٣].

قال ابن عطية: «ولفظ ﴿رَأَتْهُم﴾ يحتمل الحقيقة ويحتمل المجاز، على معنى: صارت منهم على قدر ما يرى الرائي من البعد، إلا أنه ورد حديث يقتضي الحقيقة في هذا، ذكره الطبري[٤]. وهو أن رسول الله ﷺ

---

(١) «زهرة التفاسير»، أبو زهرة (١٠/٥٢٥٦). (٢) «سنن الترمذي» (٤/٧٠١).

(٣) «سلسلة الأحاديث الصحيحة»، الألباني (٢/٣٩).

(٤) «جامع البيان»، الطبري (١٧/٤٠٩).

قال: (مَنْ يَقُلْ عَلَيَّ مَا لَمْ أَقُلْ؛ فَلْيَتَبَوَّأْ بَيْنَ عَيْنَيْ جَهَنَّمَ مَقْعَدًا). قالوا يا رسول الله وهل لها من عين؟! قال: (أَلَمْ تَسْمَعُوا إِلَى قَوْلَ اللهِ: ﴿إِذَا رَأَتْهُم مِّن مَّكَانٍ بَعِيدٍ﴾[(١)])[(٢)].

ثانيًا: أن سياق الآيات يؤيد حمل الرؤية على الحقيقة، وذلك أن الله ختم الآية السابقة بقوله: ﴿وَأَعْتَدْنَا لِمَن كَذَّبَ بِالسَّاعَةِ سَعِيرًا﴾ [الفرقان: ١١]؛ فتبين أن الضمير عائدٌ على جهنم، وأن الرؤية تكون منها حقيقة، لا مجازاً، لا من خزنتها.

قال ابن عطية: «وقوله: ﴿إِذَا رَأَتْهُم﴾ يريد جهنم إذ اقتضاها لفظ السعير»[(٣)].

ثالثًا: يجب حمل الرؤية في الآية على الحقيقة لا المجاز، ولا يجوز العدول عن المعنى الظاهر، دون قرينة تصرفه.

قال ابن المنير: «لا حاجة إلى حمله على المجاز[(٤)]، فإن رؤية جهنم جائزة،.. ولو فتح باب التأويل والمجاز في أحوال المعاد، لتطوَّح[(٥)] الذي يسلك ذلك إلى وادي الضلالة والتحيز إلى فرق الفلاسفة، فالحق أنا متعبدون بالظاهر ما لم يمنع مانع، والله أعلم»[(٦)].

قال الشنقيطي: «اعلم أن التحقيق أن النار تبصر الكفار يوم

---

(١) «المحرر الوجيز»، ابن عطية (١٢/ ١٠). (٢) «جامع البيان» (١٧/ ٤٠٩).

(٣) «المحرر الوجيز»، ابن عطية (١٢/ ١٠).

(٤) يريد أصحاب القول الثاني القائلين: بأن الرؤية من باب المجاز لا الحقيقة.

(٥) طوح: طاحَ يَطُوحُ ويَطِيحُ طَوْحًا: أشرف على الهلاك، وقيل: هلك وسقط أو ذهب، وكذلك إذا تاه في الأرض. والطائح: الهالك المُشْرِفُ على الهلاك؛ فَتَطَوَّح في البلاد إذا رَمَى بنفسه ههنا وههنا، أو حَمَلَهُ على ركوب مفازة يُخافُ فيها هلاكُه. انظر: «لسان العرب»، مادة: (طوح) (٨/ ٢١٥).

(٦) «حاشية ابن المنير على الكشاف» (٣/ ٢٧٢).

القيامة، كما صرح الله بذلك في قوله هنا: ﴿إِذَا رَأَتْهُم مِّن مَّكَانٍ بَعِيدٍ﴾، ورؤيتها إياهم من مكان بعيد، تدل على حدة بصرها كما لا يخفى..

واعلم أن ما يزعمه كثير من المفسرين وغيرهم من المنتسبين للعلم، من أن النار لا تبصر ولا تتكلم ولا تغتاظ، وأن ذلك كله من قبيل المجاز، أو أن الذي يفعل ذلك خزنتها. كله باطل ولا معول عليه، لمخالفته نصوص الوحي الصحيحة بلا مستند، والحق هو ما ذكرنا، وقد أجمع من يعتد به من أهل العلم، على أن النصوص من الكتاب والسُّنَّة، لا يجوز صرفها عن ظاهرها إلا لدليل يجب الرجوع إليه، كما هو معلوم في محله»[1].

❁ النتيجة:

من خلال ما سبق ظهر لي أن أبا زهرة جانب الصواب في حمل رؤية النار للعصاة يوم القيامة على المجاز لا الحقيقة، وذلك لورود الحديث الصحيح الصريح، ولأن حمل اللفظ على الحقيقة مقدم على المجاز.



---

(١) «أضواء البيان»، الشنقيطي (٦/ ١٩٤).



الآية الرابعة

۞ قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ ① فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ﴾ [الكوثر: ١، ٢].

أقوال أهل التفسير في الكوثر:

القول الأول: نهر في الجنة، وبه قال: ابن عمر، وعائشة، وأنس، وابن عباس، ومجاهد، وأبو العالية[١]، وهو اختيار الطبري[٢]، والشوكاني[٣]، وغيرهم.

القول الثاني: الخير الكثير الذي أعطاه الله لنبيه ﷺ[٤]، وبه قال ابن عباس في رواية، ومجاهد، وسعيد بن جبير، وعكرمة[٥].

موقف أصحاب المدرسة العقلية:

قال محمد عبده: «وأما أن هناك نهر في الجنة اسمه الكوثر؛ وأن الله أعطاه نبيه فلا يفهم من معنى الآية، بل الذي يدل عليه سياق السورة، وموضوع نزولها هو الذي بيّناه من أحد القولين؛ والأول: وهو النبوة وما في معناها أرجح..»[٦].

وقال محمد رضا في تفسيره للكوثر: «﴿ٱلْكَوْثَرَ﴾ الذي لا تحد

---

(١) انظر: «جامع البيان»، الطبري (٢٤/ ٦٨٢ ـ ٦٨٣).

(٢) المرجع السابق (٢٤/ ٦٨٥).

(٣) «فتح القدير»، الشوكاني (٥/ ٧١٧).

(٤) وتفسير الكوثر بالنبوة والقرآن والإسلام، إنما هو من تفسير الشيء ببعض أفراده.

(٥) أخرجها الطبري، انظر: «جامع البيان»، (٢٤/ ٦٨٣ ـ ٦٨٤).

(٦) «تفسير جزء عم،» محمد عبده (١٧٠ ـ ١٧١).

كثرته ولا تحصر؛ من الدين الحق، وهداية الخلق، وما لا يحصى من الأتباع، وما لا يحصر من الغنائم والنصر على الأعداء، وما لا ينقطع من الذرية التي تنتسب إليك فتذكر بذكرهم، ويُصلى ويسلم عليك وعليهم، ثم من الشفاعة العظمى يوم الفزع الأكبر، والحوض الذي يرده المؤمنون في المحشر، فلفظ الكوثر يشمل كل هذا وغيره»(١).

أثر السياق:

ذهب محمد عبده إلى أن سياق السورة، وموضوعها لا يفهم منه أن المراد من الكوثر النهر الذي أعطاه الله إياه، وخالف التلميذ شيخه في هذه الآية، فذهب إلى أن لفظ الآية يحتمل هذا وذاك.

الدراسة:

لعل من المناسب قبل خوض غمار هذه المسألة، أن أشير إلى أن القولين المفسر بهما الكوثر لا تعارض بينهما، إذ اللفظ يحتملهما، والاختلاف هنا اختلاف تنوع لا تضاد، فهو من تفسير اللفظ العام ببعض أفراده(٢).

وقد أشار إلى هذا ابن كثير حيث قال: «وهذا التفسير(٣) يعم النهر وغيره؛ لأن الكوثر من الكثرة، وهو الخير الكثير، ومن ذلك النهر..»(٤).

إلا أن الذي ينبغي التنبيه عليه، هو عدم قبول محمد عبده تفسير

---

(١) «تفسير المنار» (١/ ١٨٩).
(٢) «مجموع الفتاوى»، ابن تيمية (١٣/ ٣٣٧).
(٣) يقصد بذلك القول الثاني.
(٤) «تفسير القرآن العظيم»، ابن كثير (٨/ ٥٠١).

الكوثر بالنهر الذي أعطيه النبي ﷺ في الجنة، **ولا ريب أن ما ذهب إليه باطل لا يصح من وجوه:**

الوجه الأول: ثبوت الحديث الصحيح عن المعصوم ﷺ بتفسير الكوثر بالنهر، فهو أعلم بمراد الله من غيره.

أخرج مسلم في «صحيحه»[(١)]: عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: أغفى رسول الله ﷺ إغفاءة؛ فرفع رأسه متبسمًا، إما قال لهم، وإما قالوا له: لم ضحكت؟ فقال رسول الله ﷺ: (**إِنَّهُ أُنْزِلَتْ عَلَيَّ آنِفًا سُورَةٌ**)، فَقَرأ: (**بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَـٰكَ ٱلْكَوْثَرَ ۝١﴾**) حتى ختمها. فقالَ: (**هَلْ تَدْرُونَ مَا الْكَوْثَرُ؟**) قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: (**هُوَ نَهْرٌ أَعْطَانِيهِ رَبِّي عز وجل فِي الجَنَّةِ، عَلَيْهِ خَيْرٌ كَثِيرٌ؛ تَرِدُ عَلَيْهِ أُمَّتِي يَوْمَ القِيَامَةِ، آنِيَتُهُ عَدَدَ النُّجُومِ..**) الحديث.

وأخرج البخاري في «صحيحه»[(٢)] عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: لما عُرج بالنبي ﷺ إلى السماء قال: (**أَتَيْتُ عَلَى نَهْرٍ حَافَتَاهُ قِبَابُ اللُّؤْلُؤِ المُجَوَّفِ، فَقُلْتُ: مَا هَذَا يَا جِبْرِيلُ؟ قَالَ: هَذَا الكَوْثَرُ**).

وأخرج مسلم في «صحيحه»[(٣)]، عن أنس بن مالك رضي الله عنه: أن النبي ﷺ قال: (**لَيَرِدَنَّ عَلَيَّ الحَوْضَ رِجَالٌ مِمَّنْ صَاحَبَنِي، حَتَّى إِذَا رَأَيْتُهُمْ وَرُفِعُوا إِلَيَّ، اخْتُلِجُوا دُونِي. فَلأَقُولَنَّ: أَيْ رَبِّ، أُصَيْحَابِي! أُصَيْحَابِي! فَلَيُقَالَنَّ لِي: إِنَّكَ لَا تَدْرِي مَا أَحْدَثُوا بَعْدَكَ**).

---

(١) «صحيح مسلم»، باب حجة من قال البسملة آية من كل سورة سوى براءة (١/ ٣٠٠) برقم (٤٠٠).

(٢) «صحيح البخاري»، كتاب التفسير، باب تفسير سورة ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَـٰكَ ٱلْكَوْثَرَ ۝١﴾ (٤/ ١٩٠٠) برقم (٤٦٨٠).

(٣) «صحيح مسلم»، باب إثبات حوض نبينا ﷺ وصفاته (٤/ ١٨٠٠) برقم (٢٣٠٤).

وأخرج ابن أبي عاصم(١) بسنده، ابن عباس ﷺ قال: قال عمر بن الخطاب ﷺ: «سيأتي قوم يُكذبون بالقدر، ويُكذبون بالحوض، ويُكذبون بالشفاعة، ويُكذبون بقوم يخرجون من النار»(٢).

قال ابن أبي عاصم بعد ذكر الآثار في الحوض: «والأخبار التي ذكرناها في حوض النبي ﷺ توجب العلم، أن يُعلم كنه حقيقته أنها كذلك، وعلى ما وصف نبينا ﷺ حوضه، فنحن به مصدقون، غير مرتابين ولا جاحدين، ونرغب إلى الذي وفقنا للتصديق به، وخذل المنكرين له، والمكذبين به عن الإقرار به والتصديق، ليحرمهم لذة شربه ـ أن يوردنا، فيسقينا منه شربة، نعدم لها ظمأ الأبد، ونسأله ذلك بفضله»(٣).

وقال ابن عبد البر: «الأحاديث في حوضه ﷺ متواترة صحيحة، ثابتة كثيرة، والإيمان بالحوض عند جماعة المسلمين واجب، والإقرار به عند الجماعة لازم، وقد نفاه أهل البدع من الخوارج والمعتزلة، وأهل الحق على التصديق بما جاء عن النبي ﷺ في ذلك»(٤).

وقال القاضي عياض: «أحاديث الحوض صحيحة، والإيمان به فرض، والتصديق به من الإيمان، وهو على ظاهره عند أهل السُّنَّة والجماعة، لا يتأول، ولا يختلف فيه»(٥).

---

(١) هو: أبو بكر أحمد بن عمرو بن الضحاك بن مخلد الشيباني، حافظ كبير، وإمام بارع متبع للآثار، ولد سنة (٢٠٦هـ)، ونشأ في بيت علم وورع، كثير التصانيف، له كتاب «السُّنَّة»، و«الآحاد والمثاني»، و«الزهد»، توفي سنة (٢٨٧هـ). انظر: مقدمة تحقيق كتاب «السُّنَّة»، فيصل الجوابرة (٢٠).

(٢) «السُّنَّة»، ابن أبي عاصم (١/ ٤٧٣).

(٣) المصدر السابق (١/ ٥٢١).

(٤) «التمهيد» (٢/ ٢٩١).

(٥) «شرح صحيح مسلم»، النووي (١٥/ ٥٣).

الوجه الثاني: أن ما ادعاه محمد عبده بقوله: «وأن الله أعطاه ـ أي الكوثر ـ نبيه فلا يفهم من معنى الآية»، فهو دليل عليه، وليس له: إذ أن من المتقرر عند أهل الأصول أن اللفظ العام يحتمل كل ما يمكن حمله عليه[١]، وهو محتمل للنهر ولغيره، فيلزمه الدليل على إخراجه منه.



(١) «مذكرة في أصول الفقه»، الشنقيطي (٢٤٢).



المَبْحَثُ الرَّابِعُ

أثر السياق في الرد على المخالفين

كتاب الله منه تستنبط العلوم، وفيه علم الأولين والآخرين، ولذا كان المرجع لكل الطوائف على اختلاف مشاربها، ومعتقداتها، وكل يستدل به؛ ومنه يقرر معتقده، حقًا كان أم باطلًا، فكانت الحاجة ماسة للنظر في الأقوال وبيان صوابها من زيفها، فاحتاج العلماء إلى ما يُعرف به الصواب، وكانت هناك قواعد استنبطوها للترجيح بين الحق والباطل، وكان منها الترجيح بالنظر إلى سياق الآيات للرد على الخصوم، ولإيضاح المراد، وبيان أثر السياق في الرد على المخالفين؛ أسوق مناظرة شيخ الإسلام ابن تيمية مع أحد الخصوم في تقرير عقيدة السلف إذ قال:

«ولهذا لما اجتمعنا في المجلس المعقود، وكنت قد **قلت**: أمهلت كل من خالفني ثلاث سنين، إن جاء بحرف واحد عن السلف يخالف شيئًا مما ذكرته... وجعل المعارضون يفتشون الكتب، فظفروا بما ذكره البيهقي في كتاب[1] ـ الأسماء والصفات ـ في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ﴾ [البقرة: ١١٥] فإنه ذكر عن مجاهد والشافعي أن المراد: قبلة الله، فقال أحد كبرائهم في المجلس الثاني: قد أحضرت نقلًا عن السلف بالتأويل، فوقع في قلبي ما أعد، فقلت: لعلك قد

(١) «الأسماء والصفات»، البيهقي (٣٠٩).

ذكرت ما روي في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ﴾ [البقرة: ١١٥]؟

قال: نعم.

قلت: المراد بها قبلة الله.

فقال: قد تأولها مجاهد والشافعي، وهما من السلف.

قلت: الآية ليست من آيات الصفات أصلًا، ولا تندرج في عموم قول من يقول: لا تؤول آيات الصفات.

قال: أليس فيها ذكر الوجه؟!

فلما قلت: المراد بها قبلة الله. قال: أليست هذه من آيات الصفات؟

قلت: لا، ليست من موارد النزاع، فإني إنما أسلم أن المراد بالوجه هنا: القبلة..»[1].

فظهر جليًا أن شيخ الإسلام استدل على الخصم بسياق الآيات، ولهذا نلاحظ أن أهل الأهواء والبدع، يستدلون على بدعهم من الكتاب والسُّنَّة؛ وفيما استدلوا به لباطلهم ما ينقض قولهم ويفند حجتهم.

ومن الآيات التي توضح أثر السياق في الرد على المخالفين ما يلي:

❁ ❁ ❁

(١) «مجموع الفتاوى» (٦/ ١٤ ـ ١٥).



الآية الأولى

قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ ۖ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي ۖ قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ ٱلطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ ٱجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ٱدْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا ۚ وَٱعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٦٠].

لأهل التفسير في ذبح إبراهيم للطير قولان:

القول الأول: أن إبراهيم عليه السلام ذبح الطير وقطع أجزاءها، وهو قول: ابن عباس[١]، وسعيد بن جبير، وعكرمة[٢]، وهو اختيار الطبري[٣]، والسمعاني[٤]، والبغوي[٥]، والزمخشري[٦]، وابن عطية[٧]، وابن كثير[٨].

القول الثاني: أن إبراهيم عليه السلام لم يذبح الطير ويقطع أجزاءها، وهو قول أبي مسلم الأصفهاني[٩].

---

(١) أخرج الطبري قول ابن عباس، وسعيد بن جبير، وعكرمة في «جامع البيان» (٤/٦٣٩ ـ ٦٤٠).

(٢) هو: عكرمة بن عبد الله المدني، أبو عبد الله، بربري الأصل مولى ابن عباس، عالم التفسير، ثقة ثبت، توفي سنة أربع ومائة. انظر: «سير أعلام النبلاء» (٥/٧٨).

(٣) «جامع البيان»، الطبري (٤/ ٦٤٠).

(٤) «تفسير القرآن»، السمعاني (١/ ٢٦٧).

(٥) «معالم التنزيل»، البغوي (١/ ٣٢٤).

(٦) «الكشاف»، الزمخشري (١/ ٣٣٨).

(٧) «المحرر الوجيز»، ابن عطية (٢/ ٣٠٨).

(٨) «تفسير القرآن العظيم»، ابن كثير (١/ ٦٩٠).

(٩) انظر: «النكت والعيون» (١/ ٣٣٥)، و«المنار» (٣/ ٤٨).

موقف أصحاب المدرسة العقلية:

ذهب أصحاب المدرسة في الإحياء المراد في الآية مذهبين:

فذهب محمد عبده وتبعه محمد رضا إلى أن إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ لم يذبح الطير ويقطع أجزاءها.

وذهب أبو زهرة، والمراغي إلى أن إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ ذبح الطير؛ وأن في ذلك تحقيقًا لمعجزة تجري على يد إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ وهي إحياء الموتى بالحس المعاين.

قال محمد رضا: «وجملة القول: أن تفسير أبي مسلم للآية هو المتبادر الذي يدل عليه النظم، وهو الذي يجلي الحقيقة في المسألة، فإن كيفية الإحياء هي عين كيفية التكوين في الابتداء، . . . ومما يؤيده في النظم المحكم قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱجْعَلْ﴾ فإنه يدل على التراخي الذي يقتضيه إمالة الطيور وتأنيسها؛ على أن لفظ ﴿فَصُرْهُنَّ﴾ يدل على التأنيس، ولولا أن هذا هو المراد لقال: فخذ أربعة من الطير فقطعهن، واجعل على كل جبل منهن جزءًا، ولم يذكر لفظ الإمالة إليه ويعطف جعلها على الجبال بثُمَّ.

ويدل عليه أيضًا ختم الآية باسم العزيز الحكيم دون القدير، والعزيز هو الغالب الذي لا ينال»[1].

قال محمد أبو زهرة: «وجمهور المفسرين يقول في تفسير هذه الجملة السامية: أن الله تبارك وتعالى أمر إبراهيم خليله أن يجري هذه التجربة، بأن يذبح تلك الطيور، ويقطع أجزاءها، ويضع على كل مرتفع من الأرض جزءًا من تلك الأشلاء المتقطعة، ثم يدعوها فتكون طيرًا بإذن الله

---

(١) «تفسير المنار» (٣/٤٨ ـ ٤٩).

وتجئ إليه سعيًا، وعلى هذا النحو يكون ذلك العمل الحسي تقريبًا لمعنى الإحياء، وإن لم يكن بيانًا كاملًا للكيفية؛ لأن الكيفية عند الله العليم الخبير علمها، ويكون ذلك إظهارًا للإحياء بمظهر حسي؛ وإن لم يكن فيه بيان الكيفية.

هذا نظر جمهور المفسرين، ولقد قال أبو مسلم الأصفهاني إن الآية ليس فيها ما يدل على أن سيدنا إبراهيم عليه السلام قد ذبح الطير وقطع أجزاءها، إنما الذي فيها أنه حولها إليه ووضع جزءًا على كل مرتفع من الأرض، وعلى هذا يكون المعنى: أن إبراهيم عليه السلام طلب منه رب البرية أن يحول جمعًا من الطير إليه، ويجعل على كل مرتفع من الأرض طائفة من هذا الطير، ثم يدعو هذه الطوائف يأتينه سعيًا، وفي هذا توجيه لإبراهيم عليه السلام إلى أن الله تبارك وتعالى يؤلف كل شيء ولو كان متنافرًا؛ ويجمع كل جزء ولو كان بعيدًا، كما دعوت الطير التي لا تجيب إنسانًا وتنفر منه فأجابتك؛ بقدرة العلى الحكيم الذي يؤلف بين المتنافرات. فإن الله يجعل منها ذلك الحي الذي كان من قبل، ثم إن في تلك التجربة تصويرًا دقيقًا، وهو أن إعادة الله تعالى للأشياء لا تكون إلا بقوله تعالى: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠]، كما يقول خليل الله إبراهيم للطير وقد تفرقت: أقبِلي فتُقبِل.

هذان هما التفسيران للآية، ونرى أن رأي الجمهور يتجه إلى تحقيق معجزة تجري على يد إبراهيم عليه السلام وهي إحياء الموتى بالحس المعاين، وإن لم تعلم الكيفية؛ كما جرى بالحس المعاين إماتة الرجل مائة عام ثم إحياؤه، ويكون من مقتضى التناسق بين الآيتين أن تكون في هذه الآية معجزة الإحياء بعد تقطيع الأجزاء، فالمقام كله يتجه بنا إلى الإعجاز بإحياء الميت بمرأى العين، وتكون العبرة في القصة هي أنه يريه

الحقيقة واضحة جلية، ورؤيتها تغني عن البحث في كيفيتها، وإنما نميل لهذا الرأي.

أما رأي أبي مسلم فهو مبني على الألفاظ من غير أن يرمي بنظره قليلًا على الآية التي سبقت ذلك من الإماتة مائة عام ثم الإحياء بعد ذلك»[(١)].

أثر السياق:

رغم الخلاف المتقدم بين رواد المدرسة العقلية في وقوع الذبح للطير من عدمه؛ إلا أن كلا الفريقين اتكأ على سياق الآيات، لتقرير قوله والانتصار له.

فمحمد رضا يشير إلى أن ما ذهب إليه هو المتبادر الذي يدل عليه النظم، ويؤيده قوله: ﴿ثُمَّ ٱجْعَلْ﴾ الدالة على التراخي، ثم ختم الآية بالعزة لا القدرة يؤيد ذلك.

بينما يرى أبو زهرة أن سياق الآيات يتجه بنا إلى الإعجاز بإحياء الميت بمرأى العين، حيث استهل المقطع بذكر إماتة الرجل مائة عام ثم إحياؤه، ثم بمعجزة تجري على يد إبراهيم عليه السلام وهي إحياء الموتى.

۞ الدراسة:

استدل أصحاب القول الأول بما يلي:

أولًا: أن سياق الآيات يؤيد قول الجمهور، **وذلك من وجوه:**

الوجه الأول: أن في سياق الآيات ما يدل على وقوع الذبح من إبراهيم عليه السلام، وذلك أن الله أمره بقوله: ﴿فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ ٱلطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ

(١) «زهرة التفاسير»، أبو زهرة (٢/ ٩٦٧).

﴿إِلَيْكَ﴾، وقد تبين «أن معنى: ﴿فَصُرْهُنَّ﴾: قَطِّعهُنَّ، وإمَّا: اضمُمهُنَّ إليك، ويكون فيه محذوف دلَّ عليه ظاهر الكلام، والتقدير: فصرهن إليك، ثم قطعهن، ثم اجعل على كل جبل منهن جزءًا»[(١)].

الوجه الثاني: قوله: ﴿ثُمَّ ٱجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا﴾ دليل على أنه أمر بجعل جزء من أجزاء الطير على جبل[(٢)].

ثانيًا: أن هذا القول هو قول جمهور المفسرين، إذ بلغ القائلون به نيفًا وعشرين ما بين صحابي وتابعيٍ ومفسرٍ.

فمن الصحابة: ابن عباس، ومن التابعين: سعيد بن جبير، وعكرمة، وأبو مالك[(٣)]، ووهب بن منبه[(٤)]، وأبو الأسود الدؤلي[(٥)]، والحسن، والسدي[(٦)].

ومن المفسرين: الطبري، وابن أبي حاتم، والسمعاني، والبغوي،

---

(١) **انظر:** «جامع البيان»، الطبري (٤/ ٦٣٥) بتصرف.

(٢) **انظر:** «التحرير والتنوير» (٣/ ٤٠) بتصرف.

(٣) أبو مالك: غزوان الغفاري الكوفي، تابعي كوفي ثقة، وثقه ابن معين، وذكره ابن حبان في الثقات. **انظر:** «تهذيب التهذيب» (٣/ ٣٧٥).

(٤) **وهب بن منبه بن كامل،** أبو عبد الله اليمني الإخباري القصصي، ولد في زمن عثمان؛ وروايته للمسند قليلة، وغزارة علمه في الإسرائليات. **انظر:** «الطبقات» (٥/ ٥٤٣).

(٥) أبو الأسود: ظالم بن عمرو الدؤلي، العلامة الفاضل قاضي البصرة، ولد في أيام النبوة، وحدث عن عمر وعلي وأبي بن كعب، وقرأ القرآن على عثمان، وعلي ﷺ، كان أول من تكلم في النحو، وقاتل مع علي يوم الجمل، وقد أمره علي بن أبي طالب أن يضع شيئًا في النحو لما سمع اللحن. فأراه أبو الأسود ما وضع. فقال: ما أحسن النحو الذي نحوت، فمن ثم سُمي النحو نحوًا، توفي في خلافة عمر بن عبد العزيز. **انظر:** «السير» (٤/ ٨١).

(٦) أخرج هذه الأقوال عنهم الطبري في تفسيره (٤/ ٦٣٩ ـ ٦٤٠)، وابن أبي حاتم في تفسيره (٢/ ٥١١).

والزمخشري، وابن عطية، وابن تيمية، وابن كثير، والقرطبي، والنسفي، والألوسي، والشوكاني، وصديق خان، والقاسمي، وابن عاشور، وأبو زهرة، والمراغي، وابن عثيمين[١].

واستدل أصحاب القول الثاني بأن قوله: ﴿فَصُرْهُنَّ﴾ يدل على التأنيس، ولو كان المراد القطع، لقال جل وعلا: فقطّعهن.

وأجيب: بأن تفسير السلف مقدمٌ على غيره، وقد روي عن ابن عباس، وأبي مالك، وسعيد بن جبير، ومجاهد، وقتادة، والسدي، والربيع بن أنس تفسير قوله: ﴿فَصُرْهُنَّ﴾؛ **أي**: قطّعهن[٢].

قال الطبري: «وهذا القول الذي ذكرناه عن البصريين من أن معنى الضم في الصاد من قوله: ﴿فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ﴾ والكسر سواء بمعنى واحد، وأنهما لغتان معناهما في هذا الموضع فقطعهن، وأن معنى «إليك» تقديمها قبل «فصرهن» من أجل أنها صلة قوله: «فخذ»، أولى بالصواب من قول الذين حكينا قولهم من نحويي الكوفيين، الذي أنكروا أن يكون للتقطيع في ذلك وجه مفهوم إلا على معنى القلب الذي ذكرت؛ لإجماع

---

(١) انظر: «جامع البيان»، الطبري (٤/ ٦٤٠)، «تفسير القرآن العظيم»، ابن أبي حاتم (٢/ ٥١١)، «تفسير القرآن»، السمعاني (١/ ٢٦٧)، «معالم التنزيل»، البغوي (١/ ٣٢٤)، «الكشاف»، الزمخشري (١/ ٣٣٨)، «المحرر الوجيز»، ابن عطية (٢/ ٣٠٨)، «درء تعارض العقل والنقل»، ابن تيمية (٧/ ٣٧٦)، «تفسير القرآن العظيم»، ابن كثير (١/ ٦٩٠)، «الجامع لأحكام القرآن»، القرطبي (٣/ ١٩٦)، «مدارك التنزيل وحقائق التأويل»، النسفي (١/ ١٤٧)، «روح المعاني»، الألوسي (٢/ ٢٩)، «فتح القدير»، الشوكاني (١/ ٤٢٧)، «فتح البيان في مقاصد القرآن»، صديق خان (٢/ ١١٢)، «فتح القدير»، الشوكاني (١/ ٤٢٧)، «محاسن التأويل»، القاسمي (١/ ٦٠٨)، «التحرير والتنوير»، ابن عاشور (٣/ ٤٠)، «زهرة التفاسير»، أبو زهرة (٢/ ٩٦٧)، «تفسير المراغي»، أحمد مصطفى المرغي (١/ ٢٦٠)، «تفسير القرآن»، ابن عثيمين (٣/ ٣٠١).

(٢) انظر: «جامع البيان» (٤/ ٦٣٩ ـ ٦٤٠).

جميع أهل التأويل على أن معنى قوله: ﴿فَصُرْهُنَّ﴾ غير خارج من أحد معنيين: إما قطِّعهنّ، وإما اضمُمهنّ إليك، بالكسر قرىء ذلك أو بالضم. ففي إجماع جميعهم على ذلك على غير مراعاة منهم كسر الصاد وضمها، ولا تفريق منهم بين معنيي القراءتين - أعني الكسر والضم - أوضح الدليل على صحة قول القائلين من نحويي أهل البصرة في ذلك ما حكينا عنهم من القول، وخطأ قول نحويي الكوفيين؛ لأنهم لو كانوا إنما تأولوا قوله: ﴿فَصُرْهُنَّ﴾ بمعنى فقطِّعهن، على أن أصل الكلام فاصْرِهُنَّ، ثم قُلبت فقيل: فصِرهُنَّ بكسر الصاد لتحوُّل ياء فاصْرِهُنَّ مكان رائه، وانتقال رائه مكان يائه - لكان لا شك مع معرفتهم بلغتهم وعلمهم بمنطقهم، قد فصلوا بين معنى ذلك إذا قرىء بكسر صاده، وبينه إذا قرىء بضمها، إذ كان غير جائز لمن قلب فاصْرِهُنَّ إلى فصِرْهُن أن يقرأه فصُرهن بضم الصاد، وهم مع اختلاف قراءتهم ذلك قد تأوّلوه تأويلًا واحدًا على أحد الوجهين اللذين ذكرنا.

ففي ذلك أوضح الدليل على خطأ قول من قال: إن ذلك إذا قرىء بكسر الصاد بتأويل التقطيع مقلوب من صَرَى يَصْرِي إلى صار يصير، وجهل من زعم أن قول القائل: صار يصور وصار يصير، غير معروف في كلام العرب بمعنى قطع».

ثم ساق أقوال السلف في ذلك ثم قال: «ففيما ذكرنا من أقوال من روينا قوله في تأويل قوله: ﴿فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ﴾ أنه بمعنى فقطِّعهن إليك، دلالة واضحة على صحة ما قلنا في ذلك، وفساد قول من خالفنا فيه»[1].

❁ النتيجة:

من خلال ما سبق ظهر لي أن ما ذهب إليه أبو زهرة هو الصواب إن شاء الله، وذلك لقوة الأدلة، وموافقته جمهور المفسرين، ويضاف إليه

---

(١) انظر: «جامع البيان»، الطبري (٤/ ٦٣٥) بتصرف.

سياق الآيات، فسياق الآيات يتحدث عن تقرير قدرة الله على الإحياء والإماتة، بَدءًا بقصة إبراهيم عليه السلام ومحاجته مع الملك في تقرير اختصاص الرب سبحانه بالإحياء والإماتة دون غيره من المخلوقين، مرورًا بمن أتى على القرية؛ فقال: ﴿أَنَّىٰ يُحۡيِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٥٩]، فأماته الله ثم أحياه، وصولًا إلى معجزة إبراهيم عليه السلام إذ أحيا الله الطير على يديه؛ فتبين أن سياق الآيات يقرر قدرة الله على الإحياء والإماتة.





الآية الثانية

۞ قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ وَمَن يُشۡرِكۡ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفۡتَرَىٰٓ إِثۡمًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٤٨].

أقوال العلماء في عصاة الموحدين:

اختلفت الفرق في حال عصاة الموحدين إذا لم يتوبوا في الآخرة **على ثلاث طوائف:**

الأولى: ذهب أهل السُّنَّة إلى أن عصاة الموحدين غير التائبين إذا ماتوا كذلك، هم تحت مشيئة الله وحكمه، إن شاء غفر لهم وعفا عنهم برحمته وفضله، وإن شاء عذبهم في النار بعدله، ثم يخرجهم إلى الجنة برحمته؛ أو بشفاعة الشافعين من أهل طاعته.

الثانية: ذهب الخوارج[١] والمعتزلة إلى أنهم إذا ماتوا على غير توبة، فهم خالدون مخلدون في النار.

الثالثة: ذهب المرجئة إلى القول بعدم دخول أحد من العصاة النار، إذ أنه لا يضر مع الإيمان معصية[٢].

موقف أصحاب المدرسة العقلية:

قال محمد رشيد رضا: «وقد اضطرب في فهم الآية على بلاغتها؛

(١) هم الذين خرجوا على علي بن أبي طالب ﷺ بعد قصة التحكيم، وهم فرق شتى؛ يجمعهم تكفير مرتكب الكبيرة، وأنه خالد مخلد في النار. انظر: «مقالات الإسلاميين» (٨٦).

(٢) «عقيدة أصحاب الحديث»، الصابوني (٧١ ـ ٧٢) بتصرف.

وظهورها أصحاب المقالات والمذاهب الذين جعلوا القرآن عضين؛ فلم يأخذوه بجملته ويفسروا بعضه ببعض كالجمع بين المشيئة والحكمة والنظام، بل نظروا في كل جملة على حدتها، وحاولوا حملها على مقالاتهم كالمرجئة والمعتزلة والخوارج وغيرهم، فهذا يقول: إن الشرك وغير الشرك سواء في كونهما لا يُغفران إلا بعد التوبة؛ وهذا يقول: إنها دالة على عدم وجوب العقاب على الذنوب وجواز غفرانها كلها ما اجتنب الشرك؛ وذاك يقول: إنها تكون على هذا مغرية بالمعاصي مجرئة عليها، والآية فوق ذلك تحدد ما يترتب عليه العقاب في الدنيا والآخرة حتمًا لإفساده للنفوس البشرية وهو الشرك، وتبين أن ما عداه لا يصل إلى درجته في إفساد النفس؛ فمغفرته ممكنة تتعلق بها المشيئة الإلهية؛ فمنه ما يكون تأثيره السيِّئ في النفس قويًا يقتضي العقاب؛ ومنه ما يكون ضعيفًا يغفر بالتأثير المضاد له من صالح الأعمال»[1].

أثر السياق:

ذهب محمد رضا إلى أن سياق الآية يردُّ قول القائلين بأن أهل الكبائر إذا ماتوا على غير توبة، فهم خالدون مخلدون في النار، وعلى القائلين بأنه لا يضر مع الإيمان معصية، وإنما ضل من ضل بسبب فهم الآية لأنهم نظروا في كل جملة على حدتها، وحاولوا حملها على مقالاتهم.

۞ الدراسة:

استدل أهل السُّنَّة لقولهم بما يلي:

أولًا: أن سياق الآية يقوي مذهب أهل السُّنَّة ويضعف ما عداه.

قال ابن عطية: «وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ

---

(١) «تفسير المنار»، محمد رشيد (٥/ ١٢٣).

﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ فإنها جلت الشك؛ وردت على الطائفتين: المرجئة والمعتزلة.

وذلك أن قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ﴾ فصل مجمع عليه، وقوله: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ﴾ فصل قاطع بالمعتزلة رادٌّ على قولهم ردًّا لا محيد عنه.

ولو وقفنا في هذا الموضع من الكلام لصح قول المرجئة، فجاء قوله: ﴿لِمَن يَشَآءُ﴾ رادًّا عليهم؛ موجبًا أن غفران ما دون الشرك إنما هو لقوم دون قوم، بخلاف ما زعموه: من أنه مغفور لكل مؤمن.

ورامت المعتزلة أن ترد هذه الآية إلى قولها؛ بأن قالوا: ﴿لِمَن يَشَآءُ﴾ هو التائب، وما أرادوه فاسد؛ لأن فائدة التقسيم في الآية كانت تبطل، إذ التائب من الشرك يغفر له.

ورامت المرجئة أن ترد الآية إلى قولها؛ بأن قالوا: ﴿لِمَن يَشَآءُ﴾ **معناه**: يشاء أن يؤمن لا يشاء أن يغفر له، فالمشيئة معلقة بالإيمان ممن يؤمن؛ لا بغفران الله لمن يغفر له، ويرد ذلك بأن الآية تقتضي على هذا التأويل؛ أن قوله: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ﴾ عام في كافر ومؤمن، فإذا خُصص المؤمنون بقوله ﴿لِمَن يَشَآءُ﴾ وجب أن الكافرين لا يغفر لهم ما دون ذلك ويجازون به.. وذلك وإن كان مما قد قيل، فهو مما لم يُقصد بالآية على تأويل أحد من العلماء، ويُردُّ على هذا المنزع بطول التقسيم؛ لأن الشرك مغفورٌ أيضًا لمن شاء الله أن يؤمن»[1].

ثانيًا: أن حمل الآية على مذهب الخوارج والمعتزلة والمرجئة، يوقع كتاب الله في تعارض، ولا نجاة منه إلا بتقرير مذهب أهل السُّنَّة والجماعة.

---

(١) «المحرر الوجيز»، ابن عطية (٢/ ٦٤)، وانظر: «التفسير الكبير»، الرازي (١/ ١٠٠ - ١٠١)، «البحر المحيط»، أبو حيان (٣/ ٣٨٠ - ٣٨١)، «التسهيل لعلوم التنزيل»، ابن جزي (١/ ١٤٤ - ١٤٥).

قال ابن جزي: «.. تأولت المعتزلة الآية على مذهبهم فقالوا: ﴿لِمَن يَشَآءُ﴾ وهو: التائب، ولا خلاف أنه لا يعذب، وهذا التأويل بعيد؛ لأن قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ﴾ في غير التائب من الشرك، وكذلك قوله: ﴿وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ في غير التائب من العصيان ليكون أول الآية وآخرها على نسق واحد.

وتأولتها المرجئة على مذهبهم فقالوا لمن يشاء معناه: لمن يشاء أن يؤمن، وهذا أيضًا بعيد لا يقتضيه اللفظ.

وقد ورد في القرآن آيات كثيرة في الوعيد: فحملها المعتزلة على العصاة؛ وحملها المرجئة على الكفار، وحملها أهل السُّنَّة على الكفار؛ وعلى من لا يغفر الله له من العصاة.

كما حملوا آية الوعد على المؤمنين الذين لم يذنبوا؛ وعلى المذنبين التائبين. وعلى من يغفر الله له من العصاة غير التائبين. فعلى مذهب أهل السُّنَّة لا يبقى تعارض بين آية الوعد وآية الوعيد، بل يجمع بين معانيها بخلاف قول غيرهم؛ فإن الآيات فيه تتعارض»[١].

ثالثًا: أن هذا القول مخالف لما صح عن النبي ﷺ، وتفسيره مقدم على غيره.

قال ابن تيمية: «... وكلاهما ـ المعتزلة والمرجئة ـ مخالف للسُّنَّة المتواترة عن النبي ولإجماع سلف الأمة وأئمتها»[٢].

❁ النتيجة:

من خلال ما سبق ظهر لي أن ما ذهب إليه محمد رضا هو الحق الذي لا مرية فيه، وذلك لموافقته ما صح عن النبي ﷺ، وإجماع سلف الأمة.

---

(١) «التسهيل لعلوم التنزيل»، ابن جزي (١/ ١٤٤ ـ ١٤٥).

(٢) «مجموع الفتاوى»، ابن تيمية (١١/ ١٨٤ ـ ١٨٥).



الآية الثالثة

﴿ قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥۚ وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾ [المائدة: ٦٧].

لأهل التفسير في المراد من التبليغ في الآية قولان:

القول الأول: أن الله أمر رسوله بتبليغ ما أنزل عليه من الرسالة، وهو قول جمهور سلف الأمة، كالطبري[(١)]، والسمعاني[(٢)]، والماوردي[(٣)]، وابن كثير[(٤)].

القول الثاني: المراد بالتبليغ في الآية النص على خلافة عليٍّ رضي الله عنه بعده، وهو قول الشيعة[(٥)].

موقف أصحاب المدرسة العقلية الحديثة:

قال محمد رشيد رضا: «... وروت الشيعة عن الإمام محمد الباقر: أن المراد بما أنزل إليه من ربه النص على خلافة علي بعده، وأنه كان يخاف أن يشق على بعض أصحابه فشجعه الله تعالى بهذه الآية... والوصية بالخلافة لا مناسبة لها في سياق محاجة أهل الكتاب، فهي مما لا ترضاه بلاغة القرآن، بل لو أراد النبي ﷺ النص على خليفته من بعده؛ وتبليغ ذلك للناس لقاله في خطبته في حجة الوداع، وهي التي

---

(١) «جامع البيان»، الطبري (٨/ ٥٦٧). (٢) «تفسير القرآن»، السمعاني (١/ ٥٣).
(٣) «النكت والعيون»، الماوردي (٢/ ٥٣). (٤) «تفسير القرآن»، ابن كثير (٢/ ٨٠).
(٥) نقلًا عن: «روح المعاني»، الألوسي (٦/ ١٩٦).

استشهد الناس فيها على تبليغه فشهدوا؛ وأشهد الله على ذلك. دع سياق الآية وما قبلها وما بعدها فإنها هي نفسها لا تقبل أن يكون المراد بالتبليغ فيها تبليغ الناس إمارة علي؛ فإن جملة: ﴿وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ﴾ الشرطية التي بعد جملة: ﴿بَلِّغْ﴾ الأمرية؛ وجملة الأمر بالعصمة؛ وجملة التذييل التعليلي بنفي هداية الكافرين ـ لا يناسب شيء منها تبليغ الناس مسألة الإمارة، فتأمل الآية في ذاتها بعين البصيرة لا بعين التقليد»[1].

أثر السياق:

ذهب محمد رضا إلى بطلان استدلال الشيعة بالآية على الوصية بالخلافة لعلي ﷺ من بعده، وذلك لأن سياق الآية في محاجة أهل الكتاب، وذكر الوصية لا مناسبة لها في السياق، ثم إن هذا مما لا ترضاه بلاغة القرآن.

۞ الدراسة:

استدل أهل السُّنَّة لضعف قول الشيعة بما يلي:

أولًا: أنه لم يثبت عن رسول الله ﷺ شيء مما استدلت به الشيعة على خلافة علي ﷺ بعده.

قال ابن تيمية بعد أن ساق قول الشيعة هذا: «اتفق أهل المعرفة بالحديث على أن هذا الحديث المذكور الذي رواه الثعلبي في تفسيره موضوع، وليس الثعلبي من أهل العلم بالحديث»[2].

ثانيًا: أن سياق الآيات يبطل هذا القول؛ لأنه لم يرد للمؤمنين في الآيات ذكر، وإنما السياق من أوائل الآيات يتحدث عن أهل الكتاب.

---

(١) «تفسير المنار» (٦/ ٣٨٥).

(٢) «منهاج السُّنَّة»، ابن تيمية (٧/ ٣٤).

قال الطبري: «وهذا أمر من الله ـ تعالى ذكره ـ نبيَّه محمدًا ﷺ بإبلاغ هؤلاء اليهود والنصارى من أهل الكتابين؛ الذين قص الله تعالى قصصهم في هذه السورة، وذكر فيها معايبهم، وخبث أديانهم، واجتراءهم على ربهم، وتوثبهم على أنبيائهم، وتبديلهم كتابه..»[١].

وقال الألوسي: «ومما يبعد دعوى الشيعة من أن الآية نزلت في خصوص خلافة علي ـ كرم الله تعالى وجهه ـ أن الموصول فيها خاص في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِۗ﴾ فإن الناس فيه وإن كان عامًّا؛ إلا أن المراد بهم الكفار. ويهديك إليه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡكَٰفِرِينَ ٦٧﴾»[٢].

❁ النتيجة:

من خلال ما سبق ظهر أن ما ذهب إليه محمد رضا هو الصواب، لقوة أدلته وموافقته لرأي جماهير المفسرين.



(١) «جامع البيان»، الطبري (٨/ ٥٦٧).

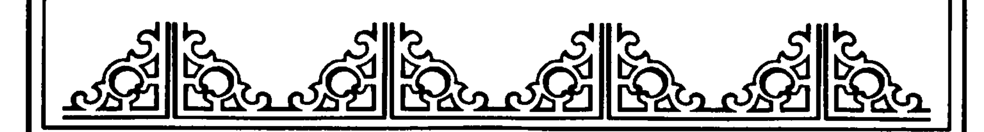
(٢) «روح المعاني»، الألوسي (٦/ ١٩٧).

ٱلْفَصْلُ ٱلثَّانِي

أثر السياق القرآني في كشف المعاني وبيان المراد

وفيه ثلاثة مباحث:

- المبحث الأول: أثر السياق في تحديد المخاطب، وبيان المراد.
- المبحث الثاني: أثر السياق في بيان معاني الألفاظ والتراكيب.
- المبحث الثالث: أثر السياق في عود الضمير.



أثر السياق القرآني في كشف المعاني وبيان المراد

لقد بعث الله محمدًا ﷺ بالهدى ودين الحق، وأعطاه القرآن معجزة خالدة، وكلفه أن يبلغه للناس جميعًا: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ [المائدة: ٦٧]، فبلغه على أتم وجه، وبيَّنه لأمته أجمل بيان وأوضحه، وكان ذلك البيان جوابًا لسؤال سألوه إياه، أو حكمًا بينه لهم بقول أو فعل أو تقرير، وقُبض ﷺ، وقد بيَّن من القرآن ما يحتاج الناس إلى بيانه، وما سوى ذلك فهو معلوم لديهم، فهم عرب خُلَّص، جاء القرآن بلسانهم، وقلما وجد الاختلاف[١] في عهدهم، ثم تباعد الزمن عن وقت النزول، وكلما زادت الفترة، زاد الخلاف واتسع، فكان على علماء التفسير تقعيد القواعد، لضبط المقبول من التفسير من عدمه، وكان من تلك الضوابط النظر في سياق آيات الكتاب، لترجيح قول على آخر، وإن الفصل الذي بين يديك يؤكد على أهمية السياق القرآني في كشف المعاني، وبيان مراد الله في كتابه، ويعين على عود الضمير إلى قائله، أو المراد منه.

ويرتكز هذا الفصل على ثلاثة مباحث، هي:

---

(١) أي: اختلاف التضاد، وأما اختلاف التنوع فموجود في أقوالهم. انظر: «مجموع الفتاوى» (١٣/ ٣٣٣).

المبحث الأول: أثر السياق في تحديد المخاطب، وبيان المراد.

المبحث الثاني: أثر السياق في بيان معاني الألفاظ والتراكيب.

المبحث الثالث: أثر السياق في عود الضمير.





المَبْحَثُ الأَوَّلُ

أثر السياق في تحديد المخاطب، وبيان المراد

الآية الأولى

قال تعالى: ﴿وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى ٱلْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ وَنَادَوْا أَصْحَابَ ٱلْجَنَّةِ أَن سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ ﴿٤٦﴾ وَإِذَا صُرِفَتْ أَبْصَارُهُمْ تِلْقَاءَ أَصْحَابِ ٱلنَّارِ قَالُوا رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّالِمِينَ ﴿٤٧﴾ وَنَادَىٰ أَصْحَابُ ٱلْأَعْرَافِ رِجَالًا يَعْرِفُونَهُم بِسِيمَاهُمْ قَالُوا مَا أَغْنَىٰ عَنكُمْ جَمْعُكُمْ وَمَا كُنتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ ﴿٤٨﴾ أَهَٰؤُلَاءِ ٱلَّذِينَ أَقْسَمْتُمْ لَا يَنَالُهُمُ ٱللَّهُ بِرَحْمَةٍ ٱدْخُلُوا ٱلْجَنَّةَ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمْ وَلَا أَنتُمْ تَحْزَنُونَ﴾ [الأعراف: ٤٦ ـ ٤٩].

لأهل التفسير في المراد بأصحاب الأعراف ثلاثة أقوال(١):

القول الأول: أنهم قوم استوت حسناتهم وسيئاتهم، فجعلوا هنالك حتى يقضي الله من أمرهم ما يشاء ثم يدخلهم الجنة، وبه قال: حذيفة، وجابر، وابن عباس، وابن مسعود، وابن جبير، والضحاك، والشعبي ﷺ(٢)، واختاره الطبري(٣)، والزمخشري(٤)،

(١) أطال المفسرون في ذكر الأقوال في أهل الأعراف، وسأذكر أقوى هذه الأقوال، إذ أن كثيرًا من هذه الأقوال يرجع إلى معنًى واحد.

(٢) أخرج الآثار عنهم الطبري في تفسيره (١٠/ ٢١٢ ـ ٢١٨).

(٣) «جامع البيان»، الطبري (١٠/ ٢٢١).

(٤) «الكشاف»، الزمخشري (٢/ ١٠٢).

وابن عطية[١]، والقرطبي[٢]، وابن القيم[٣]، وابن كثير[٤].

القول الثاني: أنهم الأنبياء، والشهداء وأولو الفضل من المؤمنين، وبه قال: الحسن[٥]، ومجاهد[٦]، والزجاج[٧]، واختاره القاسمي[٨].

القول الثالث: أنهم ملائكة يُرون في صور الرجال، وبه قال: أبو مِجْلَز[٩].

موقف أصحاب المدرسة العقلية:

ذهب أصحاب المدرسة في بيان الأعراف مذهبين:

فذهب أبو زهرة[١٠] والمراغي[١١] إلى القول بأنهم من استوت حسناتهم وسيئاتهم.

وذهب محمد رضا إلى القول بأنهم الأنبياء أو الشهداء.

قال محمد رضا: «ورجح الجمهور ـ بكثرة الروايات ـ أنهم الذين استوت حسناتهم وسيئاتهم، وفيه أن هؤلاء ليسوا من الرجال وحدهم؛

---

(١) «المحرر الوجيز»، ابن عطية (٧/ ٦٨).
(٢) «الجامع لأحكام القرآن»، القرطبي (٧/ ١٣٦).
(٣) «بدائع التفسير»، ابن القيم (٢/ ٢١٦).
(٤) «تفسير القرآن العظيم»، ابن كثير (٣/ ٤٢١).
(٥) «تفسير الحسن البصري» (١/ ٣٨٠).
(٦) أخرجه الطبري في «تفسيره» (١٠/ ٢١٩).
(٧) «معاني القرآن»، الزجاج (٢/ ٣٤٢).
(٨) «محاسن التأويل»، القاسمي (٣/ ٥٣٦).
(٩) أخرجه الطبري في «تفسيره» (١٠/ ٢٢٠).
(١٠) «زهرة التفاسير»، أبو زهرة (٦/ ٢٨٤٨).
(١١) «تفسير المراغي» (٣/ ٣٠٨).

والتعبير برجال يمنع أن يكون فيهم نساء، والتغليب لا يظهر هنا.

كما يمنع أن يكونوا من الملائكة.. إذ لو أريد هذا أو ذاك لعبر عنه بلفظ يقبله، كأن يقول: عباد يعرفون كلا بسيماهم، وينافي كونهم من الملائكة أيضًا آخر هذه الآية؛ على القول بأن الضمير فيه لأصحاب الأعراف.

﴿وَنَادَوْا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَن سَلَامٌ عَلَيْكُمْ﴾؛ أي: نادوهم بقولهم: سلام عليكم. قيل: إن هذا السلام يراد به الإخبار بالسلامة من العذاب؛ والبشارة بالنجاة، إن كان قبل دخول الجنة كما هو المتبادر من تمييزهم بين أهل الجنة وأهل النار بسيماهم، فإن هذا التمييز إنما يكون قبل دخول كل في داره، وحينئذٍ يترجح أن يكون أهل الأعراف الأنبياء أو الشهداء على الناس، منهم ومن غيرهم[1]...

أثر السياق:

اختار محمد رضا القول بأن أهل الأعراف هم الأنبياء أو الشهداء على الناس، وذلك بقرينة سياق الآيات، فالتعبير بقوله: ﴿رِجَالٌ﴾ يمنع أن يكون المراد بهم الملائكة، كما أن عود الضمير في ختام الآية يرده كذلك.

۞ الدراسة:

استدل أصحاب القول الأول بما يلي:

أولًا: أخرج ابن عساكر[2] بسنده: عن جابر بن عبد الله ﷺ قال:

(١) «تفسير المنار» (٨/ ٣٨٣)، ويلحظ القارئ للنص أن محمد رضا، رد تفسير أهل الأعراف بالنبيين أو الشهداء في أول حديثه، ثم مال إليه في نهاية الأمر، ولا يخفى ما في ترجيحه من اضطراب.

(٢) «تاريخ دمشق»، ابن عساكر (١٤/ ٣١٣)، وهو: العلامة الحافظ محدث الشام، =

قال رسول الله ﷺ: (**تُوضَعُ المَوَازِينُ يَوْمَ القِيَامَةِ، فَتُوزَنُ الحَسَنَاتُ وَالسَّيِّئَاتُ، فَمَنْ رَجَحَتْ حَسَنَاتُهُ عَلَى سَيِّئَاتِهِ مِثْقَالَ صُؤَابَةٍ دَخَلَ الجَنَّةِ، وَمَنْ رَجَحَتْ سَيِّئَاتُهُ عَلَى حَسَنَاتِهِ مِثْقَالَ صُؤَابَةٍ دَخَلَ النَّارَ**). قيل: يا رسول الله، فمن استوت حسناته وسيئاته؟ قال: (**أُولَئِكَ أَصْحَابُ الأَعْرَافِ؛ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ**)[1].

وأخرج الطبري[2] بسنده عن حذيفة رضي الله عنه: أنه سُئل عن أصحاب الأعراف، فقال: هم قوم استوت حسناتهم وسيئاتهم، فقصرت بهم سيئاتهم عن الجنة، وخلَّفت بهم حسناتهم عن النار. قال: فوُقِفوا هنالك على السُّور حتى يقضي الله فيهم.

وبما أخرج الطبري[3] بسنده عن ابن عباس رضي الله عنهما: أصحاب الأعراف: قوم استوت حسناتهم وسيِّئاتهم، فلم تزد حسناتهم على سيِّئاتهم، ولا سيئاتهم على حسناتهم.

ثانيًا: أنه الثابت عن الصحابة، وهم أعلم الأمة بكتاب الله، ومراده منه.

قال ابن كثير: «وقول الجمهور مقدم عليه؛ ـ **أي**: قول أبي مجلز ـ بدلالة الآية على ما ذهبوا إليه، وكذا قول مجاهد فيه غرابة أيضًا»[4].

= أبو القاسم الدمشقي الشافعي، ولد في المحرم سنة تسع وتسعين وأربع مئة، وبلغ عدد شيوخه ألف وثلاث مئة شيخ بالسماع، وصنف وجمع فأحسن؛ فمن ذلك: «تاريخ دمشق»، و«الموافقات»، و«فضل أصحاب الحديث». (ت٥٧١). انظر: «السير» (٢٠/ ٥٥٤).

(١) «تفسير القرآن العظيم» (٣/ ٤٢١).

(٢) أخرجه الطبري في «تفسيره» (١٠/ ٢١٣).

(٣) المصدر السابق (١٠/ ٢١٥).

(٤) «تفسير القرآن العظيم» (٣/ ٤٢١).

ثالثًا: أن سياق الآيات يرجح هذا القول، ويرد ما سواه، ففي قوله تعالى: ﴿وَنَادَوْا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَن سَلَامٌ عَلَيْكُمْ﴾؛ **أي**: نادى أهل الأعراف أهل الجنة بالسلام، وقوله: ﴿لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ ﴿٤٦﴾﴾، فالضميران في الجملتين لأصحاب الأعراف، لم يدخلوا الجنة بعد؛ وهم يطمعون في دخولها[١].

قال ابن كثير بعد ذكر قول أبي مجلز: «وهو غريب من قوله، وخلاف الظاهر من السياق»[٢].

واستدل أصحاب القول الثاني: بأنَّ جعلَ منازلهم الأعراف، وهي الأعالي، والشرف، ومعرفتهم لأهل الجنة والنار بعلامتهم التي أعلمهم الله، يدل على سمو قدرهم، فناسب أن يكونوا من الأنبياء، والشهداء، وأفضل المؤمنين[٣].

وأجيب عنه: بأن سياق الآية يرد هذا القول، إذ قال سبحانه: ﴿لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ ﴿٤٦﴾﴾؛ وهذا لا يتناسب مع الأنبياء، وأفاضل المؤمنين.

قال ابن القيم: «وقوله تعالى: ﴿لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ ﴿٤٦﴾﴾ الضميران في الجملتين لأصحاب الأعراف، لم يدخلوا الجنة بعد، وهم يطمعون في دخولها.

وفي هذا ردٌّ على قول من قال: إنهم أفاضل المؤمنين علوا على الأعراف يطالعون أحوال الفريقين. فعاد الصواب إلى تفسير الصحابة، وهم أعلم الأمة بكتاب الله ومراده منه»[٤].

---

(١) «بدائع التفسير»، ابن القيم (٢/ ٢١٦).
(٢) «تفسير القرآن العظيم»، ابن كثير (٣/ ٤٢١).
(٣) انظر: «روح المعاني»، الألوسي (٤/ ٣٦٣)، «محاسن التأويل»، القاسمي (٣/ ٥٣٦).
(٤) «بدائع التفسير» (٢/ ٢١٤ ـ ٢١٧).

واستدل أصحاب القول الثالث: بأن لفظة ﴿رِجَالٌ﴾ مستعارة لهم لما كانوا في تماثيل رجال؛ ولأنهم ليسوا إناثًا، والمعنى: الأشخاص من الملائكة، ثم إن لهذا نظائر في القرآن؛ فقد أُطلق على أشخاص الجن رجال؛ لأنهم ذكور، قال تعالى: ﴿وَأَنَّهُۥ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ ٱلْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ ٱلْجِنِّ﴾[1] [الجن: ٦].

قال عمران: قلت لأبي مجلز: يقول الله: ﴿وَعَلَى ٱلْأَعْرَافِ رِجَالٌ﴾ وتزعم أنت أنهم ملائكة؟ فقال: إنهم ذكور وليسوا بإناث[2].

وأجيب عنه من وجهين:

الأول: أن المعروف عند أهل اللغة أن لفظ الرجال لا يطلق على الملائكة.

قال الطبري: «بأن المتعارف بين أهل لسان العرب أن «الرجال» اسم يجمع ذكور بني آدم دون إناثهم، ودون سائر الخلق غيرهم، كان بيِّنًا أن ما قاله أبو مجلز من أنهم ملائكة قولٌ لا معنى له، وأن الصحيح من القول في ذلك ما قاله سائر أهل التأويل غيره»[3].

الثاني: أن قول أبي مجلز، وإن صح عنه؛ فهو تفسير غريب خالف به أئمة السلف.

قال ابن كثير: وهذا صحيح لأبي مجلز، وهو غريب من قوله[4].

❁ النتيجة:

من خلال ما سبق ظهر لي أن محمد رضا جانب الصواب في هذه

---

(١) **انظر:** «المحرر الوجيز»، ابن عطية (٧/ ٦٦)، و«التحرير والتنوير»، ابن عاشور (٩/ ١٤٢).

(٢) أخرجه الطبري في «تفسيره» (١٠/ ٢٢٠).

(٣) «جامع البيان» (١٠/ ٢٢١).

(٤) «تفسير القرآن العظيم» (٣/ ٤٢١).

الآية، وأن القول بأن أهل الأعراف: من استوت حسناتهم وسيئاتهم هو الأقرب إن شاء الله، لقوة أدلته، وموافقته لقول جمهور السلف، وسياق الآيات.

قال ابن القيم: «والصحيح في أهل الأعراف: أنهم قوم تساوت حسناتهم وسيئاتهم، فقصرت بهم حسناتهم عن النار، وقصرت بهم سيئاتهم عن الجنة، فبقوا بين الجنة والنار. كذا قال غير واحد من الصحابة، منهم حذيفة، وأبو هريرة، وغيرهما»[1].



(١) «أحكام أهل الذمة» (٢/ ٦٤١ ـ ٦٤٢).



الآية الثانية

قال تعالى: ﴿لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا لَّمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَىٰ مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَن تَقُومَ فِيهِ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِّرِينَ (١٠٨) أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ تَقْوَىٰ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَم مَّنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [التوبة: ١٠٨، ١٠٩].

لأهل التفسير في تحديد المراد من المسجد قولان:

القول الأول: أن المراد به مسجد الرسول ﷺ، وبه قال: ابن عمر، وزيد بن ثابت، وأبي سعيد الخدري، وزيد، وابن المسيب، وسراقة بن مالك(١)، واختاره الطبري(٢)، وابن عطية(٣)، والنووي(٤).

القول الثاني: أن المراد به مسجد قباء، وبه قال: ابن عباس، وابن بريدة(٥)، وابن زيد، وعروة بن الزبير(٦)، والحسن(٧)، واختاره

(١) أخرج الآثار عنهم الطبري في «تفسيره» (١١/ ٦٨١ ـ ٦٨٤).
(٢) «جامع البيان»، الطبري (١١/ ٦٨٥).
(٣) «المحرر الوجيز»، ابن عطية (٨/ ٢٧٤).
(٤) «صحيح مسلم»، النووي (٩/ ١٤٢).
(٥) **هو**: عبد الله بن بريدة، شيخ مرو وقاضيها، حدث عن ابن عمر وعمران بن الحصين، وأبي موسى، وعائشة، وأم سلمة ﵃، قال ابن معين، وأبو حاتم، والعجلي: ثقة. **انظر**: «السير» (٥/ ٥٠).
(٦) أخرج الآثار عنهم الطبري في «تفسيره» (١١/ ٦٨٤ ـ ٦٨٥).
(٧) «تفسير الحسن البصري»، محمد عبد الرحيم (١/ ٤٢٨).

القرطبي[١]، وابن تيمية[٢]، وابن القيم[٣]، وابن كثير[٤]، وأبو حيان[٥]، وابن حجر[٦]، والشوكاني[٧].

موقف أصحاب المدرسة العقلية:

ذهب محمد رضا، وأبو زهرة[٨]، والمراغي[٩] إلى أن المراد بالمسجد هنا قُباء.

قال محمد رضا: «والسياق يدل على أن المسجد الذي أسس على التقوى من أول يوم مسجد قُباء، وقد صح في أحاديث رواها الإمام أحمد ومسلم والترمذي والنسائي وغيرهم: أن النبي ﷺ سئل عنه فأجاب بأنه مسجده الذي في المدينة، . . ولفظ الآية لا يمنع من إرادة كل من المسجدين؛ لأن كلًّا منهما قد بناه النبي ﷺ، ووضع أساسه على التقوى من أول يوم شرع فيه ببنائه»[١٠].

أثر السياق:

مال محمد رضا إلى أن المراد بالمسجد في الآية قُباء، مستدلًّا بسياق الآيات، حيث نهى الله نبيه عن الصلاة في مسجد الضرار، وأمره بأن يصلي في المسجد الذي أسس على التقوى، ثم وصف رجاله بحبهم التطهر، فعُلم أنه مسجد قباء، ولا يمنع من إرادة المسجدين.

---

(١) «الجامع لأحكام القرآن»، القرطبي (٨/ ١٦٥).
(٢) «مجموع الفتاوى»، ابن تيمية (١٧/ ٥٠٦).
(٣) «زاد المعاد في هدي خير العباد»، ابن القيم (١/ ٣٩٥).
(٤) «تفسير القرآن العظيم»، ابن كثير (٤/ ٢١٢).
(٥) «البحر المحيط»، أبو حيان (٥/ ١٣٠).
(٦) «فتح الباري»، ابن حجر (٧/ ٦٣٠ ـ ٦٣١).
(٧) «فتح القدير»، الشوكاني (٢/ ٥٨٦).
(٨) «زهرة التفاسير» (٧/ ٣٤٤٦).
(٩) «تفسير المراغي» (٤/ ١٦٩).
(١٠) «تفسير المنار» (١١/ ٣٣ ـ ٣٤).

الدراسة:

أدلة أصحاب القول الأول:

ثبت عن النبي ﷺ التصريح بكون المسجد في الآية مسجده ﷺ.

فقد أخرج مسلم في «صحيحه»[(١)] عن أبي سعيدٍ الخُدريِّ رضي الله عنه، قال: دخلتُ علىٰ رسول الله في بيْتِ بعضِ نِسائِه. فقلْتُ: يا رسُولَ الله، أيُّ المسجدينِ الذي أُسِّس على التقوىٰ؟ قال: فأخذَ كَفًّا من حصباءَ فضربَ به الأرض، ثم قال: (**هُوَ مَسْجِدُكُمْ هَذَا**).

وبما أخرج أحمد في «المسند»[(٢)] عن أُبَيّ بن كعب رضي الله عنه: أن رسول الله ﷺ سئل عن المسجد الذي أُسِّس على التقوى، فقال: (**هُوَ مَسْجِدِي**).

واستدل أصحاب القول الثاني بما يلي:

أولًا: أن سياق الآيات يعضد هذا القول من وجوه:

الوجه الأول: أن قوله: ﴿مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ﴾ دليل على أنه مسجد قباء؛ لأنه أسس بالمدينة أوَّل يوم؛ فبُني قبل مسجد النبيِّ ﷺ[(٣)].

الوجه الثاني: أن ضمير الظرف في قوله: ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُوا۟﴾ يؤيد كون المراد مسجد قباء، لحديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: نزلت: ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُوا۟﴾ في أهل قباء[(٤)].

الوجه الثالث: أنّ الموازنة بين مسجد قباء ومسجد الضرار؛ أوقع

---

(١) «صحيح مسلم»، كتاب الحج، باب بيان أن المسجد الذي أسس على التقوى هو مسجد النبي ﷺ (٩/ ١٤٢).

(٢) «مسند الإمام أحمد» (٦/ ١٣٥). (٣) «فتح الباري»، ابن حجر (٧/ ٦٣١).

(٤) «فتح الباري»، ابن حجر (٧/ ٦٣١)، قال ابن حجر: إسناده صحيح.

منها بين مسجد الرسول ومسجد الضرار، وذلك لائق بالقصة، وهو أولى[(١)].

قال الألوسي: «وأُيد القول الأول بأنه الأوفق بالسباق واللحاق، وبأنه بُني قبل مسجد المدينة»[(٢)].

ثانيًا: أنه ثبت عن جمع من الصحابة أنه مسجد قباء، فقد أخرج البخاري في «صحيحه»[(٣)] عن سراقة بن مالك في حديث الهجرة، وفيه: فلَبِثَ رسولُ اللهِ ﷺ في بني عمرو بنِ عَوف بضعَ عشرةَ ليلة، وأُسِّسَ المسجدُ الذي أُسِّسَ على التقوى، وصلَّى فيه رسولُ اللهِ ﷺ. ثمَّ ركبَ راحلَتهُ، فسارَ يمشي معه الناسُ، حتى برَكَتْ عندَ مسجدِ الرسولِ ﷺ بالمدينة. . الحديث.

وأخرج أبو داود، وابن ماجه عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ نزلت هذه الآية في أهل قباء ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُوا۟ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُطَّهِّرِينَ ﴿١٠٨﴾﴾، قال: كانوا يستنجون بالماء فنزلت فيهم هذه الآية[(٤)].

وأخرج أحمد في «المسند»[(٥)] وابن خزيمة في «صحيحه»[(٦)] عن عويم بن ساعدة الأنصاري: «أن النبي ﷺ أتاهم في مسجد قباء فقال: **(إِنَّ اللهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَدْ أَحْسَنَ عَلَيْكُمُ الثَّنَاءَ فِي الطُّهُورِ فِي قِصَّةِ مَسْجِدِكُمْ، فَمَا هَذَا الطُّهُورِ الَّذِي تَطَّهَّرُونَ بِهِ؟)** قالوا: والله، يا رسول الله ما نعلم شيئًا؛ إلا أنه كان لنا جيران من اليهود، فكانوا يغسلون أدبارهم

---

(١) «البحر المحيط»، أبو حيان (٥/ ١٣٠). (٢) «روح المعاني»، الألوسي (٦/ ١١).

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب فضائل الصحابة، باب هجرة النبي ﷺ وأصحابه إلى المدينة (٣/ ١٤٢١) برقم (٣٦٩٤).

(٤) قال الشيخ الألباني: صحيح. انظر: «صحيح أبي داود» (١/ ١١)، و«صحيح ابن ماجه» (١/ ١٢٨).

(٥) «مسند الإمام أحمد» (٣/ ٤٢٢). (٦) «صحيح ابن خزيمة» (٢/ ٣٨٩).

من الغائط فغسلنا كما غسلوا»[١].

❁ **النتيجة:**

ظهر لي من خلال ما سبق أن ما ذهب إليه أصحاب المدرسة العقلية في هذه الآية هو الأقرب، وذلك لقوة أدلتهم، وموافقتهم جمهور السلف، وقد ذهب بعض أهل العلم إلى إمكانية الجمع، وهو قول له وجاهته، وذلك لأن الجمع بين القولين أولى من إهمال أحدهما، إلا أن قول أصحاب المدرسة أقرب إلى الصواب، والله أعلم، **وإليك صور من الجمع:**

أولًا: أنه لا منافاة بين الآية وبين ما ورد عن النبي ﷺ: أن مسجده الذي في جوف المدينة؛ هو المسجد الذي أسس على التقوى؛ لأنه إذا كان مسجد قباء قد أسس على التقوى من أول يوم، فمسجد رسول الله ﷺ بطريق الأولى والأحرى[٢].

ثانيًا: أن أهل قباء كانوا يستنجون بالماء مع الوضوء والغسل. تعلموا ذلك من جيرانهم اليهود، ولم تكن العرب تفعل ذلك. فأراد النبي ﷺ أن لا يظن ظان أن ذاك هو الذي أسس على التقوى دون مسجده، فذكر أن مسجده أحق بأن يكون هو المؤسس على التقوى، فقوله: ﴿لَمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى ٱلتَّقْوَىٰ﴾ يتناول مسجده ومسجد قباء «قطعًا»[٣]

---

(١) قال الشيخ الألباني: وهذا إسناد حسن، وله شاهد بإسناد حسن أيضًا، كما في «نصب الراية»: (١/ ٢١٩) من حديث أبي أيوب الأنصاري وجابر بن عبد الله وأنس بن مالك، وقال الحاكم: «صحيح الإسناد»، ووافقه الذهبي «المستدرك» (٢/ ٣٣٤ ـ ٣٣٥). انظر: «الثمر المستطاب»، الألباني (٢/ ٥٣٩).

(٢) «تفسير القرآن العظيم»، ابن كثير (٤/ ٢١٤).

(٣) «مجموع الفتاوى»، ابن تيمية (١٧/ ٥٠٦)، وانظر: «زاد المعاد»، ابن القيم (١/ ٣٩٥).

ويتناول كل مسجد أسس على التقوى بخلاف مساجد الضرار[١].

وهو الحق الذي يجب المصير إليه؛ لأن خلافه يلزم منه إما رد ما أفاده القرآن من أجل الحديث؛ أو العكس. وكل من الأمرين خطأ؛ بل ضلال. وقد قال رسول الله ﷺ: **(أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْقُرْآنَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ)**[٢][٣].

ثالثًا: ليس هذا اختلافًا، فكل من المسجدين مراد؛ لأن كلًّا منهما أسس على التقوى من أول يوم تأسيسه، والسر في جوابه ﷺ بأن المسجد الذي أسس على التقوى مسجده رفع توهم أن ذلك خاص بمسجد قباء، والله أعلم[٤].



(١) «مجموع الفتاوى»، ابن تيمية (١٧/ ٤٦٩).
(٢) أخرجه الإمام أحمد في «مسنده» (٥/ ١١٥).
(٣) «الثمر المستطاب»، الألباني (٢/ ٥٤١).
(٤) «فتح الباري»، ابن حجر (٧/ ٦٣١).



الآية الثالثة

قال تعالى: ﴿قَالَتِ ٱمْرَأَتُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْـَٔـٰنَ حَصْحَصَ ٱلْحَقُّ أَنَا۠ رَٰوَدتُّهُۥ عَن نَّفْسِهِۦ وَإِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّـٰدِقِينَ ﴿٥١﴾ ذَٰلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّى لَمْ أَخُنْهُ بِٱلْغَيْبِ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى كَيْدَ ٱلْخَآئِنِينَ ﴿٥٢﴾ وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِىٓ ۚ إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّىٓ ۚ إِنَّ رَبِّى غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [يوسف: ٥١ ـ ٥٣].

لأهل التفسير في بيان المتكلم في قوله: ﴿أَنِّى لَمْ أَخُنْهُ بِٱلْغَيْبِ﴾ ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنه من قول امرأة العزيز، وهو اختيار ابن تيمية[١]، وابن القيم[٢]، والسمين الحلبي[٣]، وابن كثير[٤]، وابن عاشور[٥].

القول الثاني: أنه من قول يوسف عليه السلام وبه قال: ابن عباس رضي الله عنهما، ومجاهد، وسعيد بن جبير، وعكرمة، وابن أبي الهذيل[٦]، والضحاك، وأبو صالح[٧]، والحسن البصري، وقتادة،

---

(١) «مجموع الفتاوى»، ابن تيمية (١٠/ ٢٩٨).

(٢) «روضة المحبين»، ابن القيم (١/ ٣١٩).

(٣) «الدر المصون»، السمين الحلبي (٦/ ٥١٤)، هو: أحمد بن يوسف بن محمد الحلبي، المقرئ النحوي المفسر، لازم أبا حيان فترة طويلة، توفي سنة ست وخمسين وسبعمائة. «طبقات المفسرين» (١/ ١٠١).

(٤) «تفسير القرآن العظيم»، ابن كثير (٤/ ٣٩٥).

(٥) «التحرير والتنوير»، ابن عاشور (١٢/ ٢٩٢).

(٦) هو: عبد الله بن أبي الهذيل العنزي الكوفي، القدوة العابد الإمام، روى عن علي وعمار وأبي هريرة، وعنه عطاء وواصل الأحدب، قال النسائي: ثقة. «السير» (٤/ ١٧٠).

(٧) أبو صالح، وهو: باذام مولى أم هاني الهاشمي الكوفي، تابعي ثقة، ومن تكلم فيه فإنما تكلم لكثرة كلامه في التفسير، وقد ترك ابن مهدي حديثه، ولم يتركه شعبة وزائدة. انظر: «التاريخ الكبير» (١/ ٢/ ١٤٤) و«الجرح والتعديل» (١/ ١/ ٤٣١).

والسدي[١] واختاره الفراء[٢]، وابن أبي حاتم[٣] والطبري[٤]، والنحاس[٥]، والبغوي[٦]، والزمخشري[٧]، والقرطبي[٨]، والبيضاوي[٩].

القول الثالث: أنه من قول العزيز، حكاه القرطبي[١٠]، واستبعده الشوكاني[١١].

موقف أصحاب المدرسة العقلية:

اختلف أصحاب المدرسة في تحديد المتكلم في الآية:

فذهب محمد رضا، والمراغي[١٢] إلى أن المتكلم هنا امرأة العزيز.

وذهب أبو زهرة إلى أنه يوسف عليه السلام[١٣].

قال محمد رضا: «أي ذلك الإقرار بالحق له،.. ليعلم الآن أني لم أخنه بالغيب عنه؛ منذ سجن إلى الآن بالنيل من أمانته، أو الطعن في شرفه وعفته..

وفيهما وجه آخر؛ وهو أنها تقول: ذلك الذي حصل أقررت به

(١) أخرج آثارهم الطبري في «تفسيره» (١٣/ ٢٠٧ ـ ٢١١).
(٢) «معاني القرآن»، الفراء (٢/ ٤٧).
(٣) «تفسير القرآن»، ابن أبي حاتم (٧/ ٢١٥٧).
(٤) «جامع البيان»، الطبري (١٣/ ٢٠٧).
(٥) «معاني القرآن»، النحاس (٣/ ٤٣٦).
(٦) «معالم التنزيل»، البغوي (٤/ ٢٤٩).
(٧) «الكشاف»، الزمخشري (٢/ ٤٥٢).
(٨) «الجامع لأحكام القرآن»، القرطبي (٩/ ١٣٧).
(٩) «أنوار التنزيل»، البيضاوي (٣/ ٢٩٢).
(١٠) «الجامع لأحكام القرآن»، القرطبي (٩/ ١٣٧).
(١١) «فتح القدير»، الشوكاني (٣/ ٥٠).
(١٢) «تفسير المراغي» (٤/ ٤١٦).
(١٣) «زهرة التفاسير»، أبو زهرة (٧/ ٣٨٣٣).

ليعلم زوجي أني لم أخنه بالفعل فيما كان من خلواتي بيوسف في غيبته عنا . .

هذا هو المتبادر من نظم الآيتين المناسب للمقام بغير تكلف، ولكن ذهب الجمهور اتباعًا للروايات الخادعة إلى أنهما حكاية عن يوسف عليه السلام يقول: ذلك الذي كان مني إذ امتنعت من إجابة الملك؛ واقترحتُ عليه التحقيق في قضية النسوة ليعلم العزيز من التحقيق أني لم أخنه في زوجه بالغيب، وأنه صرح بعد ذلك أنه لا يبرئ نفسه من باب التواضع وهضم النفس، وهذا المعنى يتبرأ منه السياق والنظم ومرجع الضمير[١].

أثر السياق:

ذهب محمد رضا إلى أن المتكلم امرأة العزيز لأنه الأليق بالنظم؛ والمناسب للسياق، ولمراجع الضمير السابقة بغير تكلف.

❁ الدراسة:

استدل أصحاب القول الأول بما يلي:

أولًا: أن هذا القول هو الأليق والأنسب بسياق القصة **من وجوه:**

الوجه الأول: أنه متصل بكلام المرأة وهو قولها: ﴿قَالَتِ ٱمْرَأَتُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْـَٔـٰنَ حَصْحَصَ ٱلْحَقُّ أَنَا۠ رَٰوَدتُّهُۥ عَن نَّفْسِهِۦ وَإِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّـٰدِقِينَ ﴿٥١﴾ ذَٰلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّى لَمْ أَخُنْهُ بِٱلْغَيْبِ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى كَيْدَ ٱلْخَآئِنِينَ ﴿٥٢﴾﴾.

ومن جعله من قوله فإنه يحتاج إلى إضمار قول لا دليل عليه في اللفظ بوجه، والقول في مثل هذا لا يحذف لئلا يوقع في اللبس فإن غايته أن يحتمل الأمرين، فالكلام الأول أولى به[٢].

---

(١) «تفسير المنار» (١٢/ ٢٦٨).

(٢) «بدائع التفاسير»، ابن القيم (٢/ ٤٤٧)، وانظر: «البحر المحيط»، أبو حيان (٥/ ٤١٢).

الوجه الثاني: أنه من تمام كلام امرأة العزيز لأن الضمائر كلها في نسق واحد يدل على يوسف عليه السلام، وهو قول النسوة: ﴿مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِن سُوٓءٍ﴾، وقول امرأة العزيز: ﴿أَنَا۠ رَٰوَدتُّهُۥ عَن نَّفْسِهِۦ وَإِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ۝٥١﴾ فهذه خمسة ضمائر بين بارز ومستتر، ثم اتصل بها قوله: ﴿ذَٰلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّى لَمْ أَخُنْهُ بِٱلْغَيْبِ﴾. فهذا هو المذكور أولًا بعينه، فلا شيء يفصل الكلام عن نظمه ويضمر فيه قول لا دليل عليه[1].

الوجه الثالث: والذي يدل على صحته أن يوسف عليه السلام ما كان حاضرًا وقت مقالتها هذه، بل كان في السجن، لما تكلمت بقولها: ﴿ٱلْـَٰٔنَ حَصْحَصَ ٱلْحَقُّ﴾، والسياق صريح في ذلك؛ فإنه لما أرسل الملك إليه يدعوه، قال للرسول: ﴿ٱرْجِعْ إِلَىٰ رَبِّكَ فَسْـَٔلْهُ مَا بَالُ ٱلنِّسْوَةِ ٱلَّٰتِى قَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ﴾ [المائدة: ٢٠]، فأرسل إليهن الملك، وأحضرهن وسألهن وفيهن امرأته، فشهدن ببراءته ونزاهته في غيبته، ولم يمكنهن إلا قول الحق. فقال النسوة: ﴿حَٰشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِن سُوٓءٍ﴾، وقالت امرأة العزيز: ﴿أَنَا۠ رَٰوَدتُّهُۥ عَن نَّفْسِهِۦ وَإِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ۝٥١﴾[2].

قال أبو حيان بعد ذكر هذا القول[3]: «وهذا يضعف؛ لأنه يقتضي حضوره مع النسوة عند الملك. فكيف يقول الملك بعد ذلك: ﴿ٱئْتُونِى بِهِۦٓ﴾ [يوسف: ٥٤]؟»[4].

الوجه الرابع: أنه في موقع العلة لما تضمنته جملة: ﴿أَنَا۠ رَٰوَدتُّهُۥ عَن

---

(١) «بدائع التفاسير»، ابن القيم (٢/ ٤٤٧).

(٢) «روضة المحبين»، ابن القيم (١/ ٣٢٠)، بتصرف، وانظر: «مجموع الفتاوى»، ابن تيمية (١٠/ ٢٩٨)، و«مفاتيح الغيب»، الرازي (١٨/ ١٥٧).

(٣) أي: إن يوسف قال هذه المقالة حين قالت امرأة العزيز كلامها إلى قولها: ﴿أَنَا۠ رَٰوَدتُّهُۥ عَن نَّفْسِهِۦ وَإِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ۝٥١﴾ فالإشارة على هذا إلى قولها وصنع الله فيه.

(٤) «البحر المحيط»، أبو حيان (٥/ ٤١٢).

نَفْسِهِۦ وَإِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ۝٥١﴾ وما عطف عليها من إقرار ببراءة يوسف عليه السلام بما كانت رمته به. فالإشارة بذلك إلى الإقرار المستفاد من جملة: ﴿أَنَا۠ رَٰوَدتُّهُۥ﴾؛ أي: ذلك الإقرار ليعلم يوسف عليه السلام أني لم أخنه[1].

ثانيًا: أن حمله على كلام يوسف؛ يحتاج إلى تكلف ربط بينه وبين ما قبله، ولا دليل يدل على أنه من كلام يوسف[2].

واستدل أصحاب القول الثاني بما يلي:

أولًا: بما أخرج ابن أبي حاتم[3]، والطبري[4] قال: حدثنا أبو كريب، قال: ثنا وكيع، عن إسرائيل، عن سماك، عن عكرمة، عن ابن عباس، قال: لما جمع الملك النسوة، فسألهن: هل راودتُنَّ يوسفَ عن نفسه؟ ﴿قُلْنَ حَٰشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِن سُوٓءٍۚ قَالَتِ ٱمْرَأَتُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْـَٰٔنَ حَصْحَصَ ٱلْحَقُّ﴾ الآية، قال يوسف: ﴿ذَٰلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّى لَمْ أَخُنْهُ بِٱلْغَيْبِ﴾ قال: فقال له جبرائيل: ولا يومَ همَمتَ بما همَمتَ؟ فقال: ﴿وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِىٓۚ إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ﴾.

وأجيب عنه بأن حديث ابن عباس جاء من طريقين وكلاهما ضعيف:

أحدهما: أخرجه الطبري، وابن أبي حاتم، من طريق: إسرائيل[5]، عن سماك[6]، عن عكرمة، عن ابن عباس.. الحديث.

---

(١) «التحرير والتنوير»، ابن عاشور (١٢/ ٢٩٢).

(٢) «البحر المحيط»، أبو حيان (٥/ ٤١٢).

(٣) «تفسير القرآن العظيم»، ابن أبي حاتم (٧/ ٢١٥٨).

(٤) «جامع البيان»، الطبري (١٣/ ٢١٠).

(٥) إسرائيل بن يونس بن أبي إسحاق السبيعي، قال أبو حاتم: ثقة صدوق، وقال أحمد: ثبت الحديث، وقال ابن نمير، وابن سعد: ثقة. «تهذيب التهذيب» (١/ ٢٣٨).

(٦) سماك بن حرب، قال أبو حاتم: صدوق ثقة، وقال ابن معين: ثقة، وقال يعقوب: =

درجة الأثر: ضعيف فيه سماك بن حرب روايته عن عكرمة مضطربة.

الثاني: أخرجه ابن أبي حاتم، من طريق محمد بن سعد[(١)]، ثنا عمي[(٢)]، حدثني أبي[(٣)]، عن أبيه[(٤)]، عن ابن عباس... بنحوه.

درجة الأثر: ضعيف جدًّا، لضعف رجال إسناده من شيخ المصنف إلى ابن عباس.

ثانيًا: أن هذا من الوصل بين الكلامين الأجنبيين؛ بقرينة دلت عليه، وله نظائر في القرآن، قال الله تعالى: ﴿قَالَتْ إِنَّ ٱلْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا۟ قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوٓا۟ أَعِزَّةَ أَهْلِهَآ أَذِلَّةً﴾ [النمل: ٣٤] وهذا كلام بلقيس، ثم إن الله تعالى قال: ﴿وَكَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ ﴿٣٤﴾﴾[(٥)].

= روايته عن عكرمة مضطربة، وهو في غير عكرمة صالح، ومن سمع عنه قديمًا مثل سفيان وشعبة فحديثه عنه صحيح مستقيم. «الجرح والتعديل» (٤/ ٢٩٧)، «الكواكب النيرات» (٢٣٧).

(١) محمد بن سعد بن محمد بن الحسن بن عطية العوفي، قال الخطيب: كان لينًا في الحديث، وقال الدارقطني: لا بأس به، مات سنة ست وسبعين ومائتين. «ميزان الاعتدال» (٣/ ٥٦٠)، و«لسان الميزان» (٥/ ١٧٩).

(٢) سعد بن محمد بن الحسن بن عطية العوفي، قال أحمد بن حنبل: جهمي امتحن أول شيء فأجابهم، فقيل له: إذًا جهمي، فقال: فأي شيء، ثم قال أبو عبد الله: لو لم يكن هذا أيضًا؛ لم يكن يستأهل أن يكتب عنه، ولا كان موضعًا لذلك. «تاريخ بغداد» (٩/ ١٢٨)، «لسان الميزان» (٣/ ٢٣).

(٣) الحسين بن الحسن بن عطية العوفي، ضعَّفه ابن معين، وقال النسائي: ضعيف الحديث، وقال الجوزجاني: واهي الحديث، وذكره العقيلي في «الضعفاء»، توفي سنة واحد ومائتين. «الضعفاء» (١/ ٢٥٠)، «الجرح والتعديل» (٣/ ٤٨).

(٤) الحسن بن عطية بن سعد العوفي، قال أبو حاتم: هو ضعيف، وقال ابن حبان: منكر الحديث، يروي عن أبيه فلا أدري البلية في أحاديثه منه، أو من أبيه، أو منهما معًا. «الجرح والتعديل» (٣/ ٢٦)، «المجروحين» (١/ ٢٣٤).

(٥) «معاني القرآن»، الفراء (٢/ ٤٧) بتصرف.

ثالثًا: أن الأحسن أن يكون قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ ۝٥٢﴾ من كلام يوسف ﷺ؛ أي: إنما كان تأخيري عن الحضور مع رسوله؛ ليعلم الملك أني لم أخنه في امرأته في حال غيبته، ﴿وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ ۝٥٢﴾ ثم إنه قال: ﴿وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي ۚ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾، وهذا من تمام معرفته بربه ونفسه، فإنه لما أظهر براءته ونزاهته مما قذف به أخبر عن حال نفسه؛ وأنه لا يزكيها ولا يبرئها، فإنها أمارة بالسوء لكن رحمة ربه وفضله هو الذي عصمه، فرد الأمر إلى الله بعد أن أظهر براءته[1].

وأجيب عنه: بأن ما ذكر من قوله: ﴿وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي ۚ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾، إنما يناسب حال امرأة العزيز، لا يناسب حال يوسف..»[2].

❁ النتيجة:

من خلال ما سبق ظهر لي أن ما ذهب إليه محمد رضا، والمراغي هو الصواب في هذه المسألة، وذلك لقوة أدلتهم، وموافقتهم للمحققين من أهل التفسير.

قال الماوردي: «والقول الأول[3] أقوى وأظهر؛ لأن سياق الكلام كله من كلام امرأة العزيز بحضرة الملك، ولم يكن يوسف ﷺ عندهم، بل بعد ذلك أحضره الملك»[4].

قال ابن تيمية: «قال كثير من المفسرين إن هذا من كلام يوسف، ومنهم من لم يذكر إلا هذا القول، وهو قول في غاية الفساد؛ ولا دليل

---

(١) «بدائع التفسير»، ابن القيم (٢/ ٤٤٧).
(٢) «مجموع الفتاوى» (١٥/ ١٤٩ ـ ١٥٠).
(٣) أي: القول بأن المتكلم امرأة العزيز.
(٤) انظر: تفسيره «النكت والعيون» (٣/ ٤٧).

عليه، بل الأدلة تدل على نقيضه»[١].

وقال أيضًا: «إن إضافة الذنوب إلى يوسف في هذه القضية فِرْيةٌ على الكتاب والرسول، وفيه تحريف للكلم عن مواضعه، وفيه الاغتياب لنبي كريم، وقول الباطل فيه بلا دليل، ونسبته إلى ما نزهه الله منه، وغير مستبعد أن يكون أصل هذا من اليهود أهل البُهْتِ، الذين كانوا يرمون موسى بما برأه الله منه، فكيف بغيره من الأنبياء؟ وقد تلقى نقلهم من أحسن به الظن، وجعل تفسير القرآن تابعًا لهذا الاعتقاد»[٢].

وقال ابن كثير: «وهذا القول هو الأشهر والأليق والأنسب بسياق القصة ومعاني الكلام»[٣].



(١) «دقائق التفسير»، ابن تيمية (٢/ ٢٧٣).
(٢) «مجموع الفتاوى» (١٥/ ١٤٩ ـ ١٥٠).
(٣) «تفسير القرآن العظيم»، ابن كثير (٤/ ٣٩٥).



الآية الرابعة

قال تعالى: ﴿قَالَ فَمَا خَطْبُكَ يَـٰسَـٰمِرِيُّ ۝٩٥ قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا۟ بِهِۦ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ ٱلرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا وَكَذَٰلِكَ سَوَّلَتْ لِى نَفْسِى﴾ [طه: ٩٥، ٩٦].

لأهل التفسير في بيان المراد بالرسول في الآية قولان:

القول الأول: أن المراد به جبريل عليه السلام، وبه قال علي[(١)]، وابن عباس[(٢)]، ومجاهد[(٣)]، واختاره الطبري[(٤)]، والزمخشري[(٥)]، والقرطبي[(٦)]، وابن كثير[(٧)]، والشوكاني[(٨)]، والبيضاوي[(٩)]، والألوسي[(١٠)]، وصديق خان[(١١)].

القول الثاني: أن المراد به موسى عليه السلام، وبه قال أبو مسلم الأصفهاني[(١٢)]، واختاره الرازي[(١٣)]، ووافقه أبو حيان[(١٤)]،

---

(١) أخرجه ابن أبي حاتم في «تفسيره» (٧/ ٢٤٣٠).

(٢) المصدر السابق (٧/ ٢٤٣١)، والطبري في «تفسيره» (١٦/ ١٥٠).

(٣) أخرجه الطبري في «تفسيره» (١٦/ ١٥٠).

(٤) «جامع البيان»، الطبري (١٦/ ١٤٩). (٥) «الكشاف»، الزمخشري (٣/ ٨٥).

(٦) «الجامع لأحكام القرآن»، القرطبي (١١/ ١٥٩).

(٧) «تفسير القرآن العظيم»، ابن كثير (٥/ ٣١٣).

(٨) «فتح القدير»، الشوكاني (٣/ ٥٨٤). (٩) «أنوار التنزيل»، البيضاوي (٤/ ٦٣).

(١٠) «روح المعاني»، الألوسي (٨/ ٥٦٣).

(١١) «فتح البيان»، صديق خان (٨/ ٢٧٠).

(١٢) انظر: «مفاتيح الغيب»، الرازي (٢٢/ ١١١).

(١٣) «مفاتيح الغيب»، الرازي (٢٢/ ١١١). (١٤) «البحر المحيط»، أبو حيان (٦/ ٣٣٨).

والقاسمي[١]، وابن عاشور[٢].

موقف أصحاب المدرسة العقلية:

ذهب أبو زهرة، والمراغي[٣] إلى أن المراد بالرسول في الآية موسى ﷺ.

قال أبو زهرة: «فزعموا ـ أي المفسرون ـ أن قول السامري: ﴿فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ ٱلرَّسُولِ﴾؛ أي: جبريل، قبض السامري قبضة من أثر فرسه فوضعها في صناعته.

وهذا تأويل بعيد عن الحقيقة، وعن مدلول الألفاظ؛ لأن الرسول فيه «أل» للعهد، ولا بد من رسول مذكور في السياق، أو معهود حاضر في الذهن وهو موسى، وأثره هو شرعه، ونبذه إهماله وتركه، وهو التوحيد.

وتخريج الآية على ما بينا ابتداء هو المعقول الذي لا يحتاج إلى تأويل به، ولا إلى تقدير كلام مطوي بلا دليل»[٤].

أثر السياق:

ذهب أبو زهرة إلى أن المراد بالرسول في الآية موسى ﷺ، وذلك لأنه الموافق لسياق الآيات، ومدلول اللفظ؛ لأن الرسول فيه «أل» للعهد، ولا بد من رسول مذكور في السياق، أو معهود حاضر في الذهن وهو موسى ﷺ.

---

(١) «محاسن التأويل»، القاسمي (١١/ ١١٥).
(٢) «التحرير والتنوير»، ابن عاشور (١٦/ ٢٩٦).
(٣) «تفسير المراغي» (٦/ ١٢١).
(٤) «زهرة التفاسير» (٦/ ٢٩٥٥).

﴿ الدراسة:

استدل أصحاب القول الأول بما يلي:

أولًا: أن هذا القول مروي عن الصحابة ﷺ، وأئمة التابعين، وتفسيرهم مقدم على غيرهم لأنهم شاهدوا التنزيل، ولما لهم من الفهم التام، والعلم الصحيح[١].

فقد أخرج ابن أبي حاتم[٢] عن علي ﷺ قال: إن جبريل ﷺ لما نزل فصعِد بموسى ﷺ إلى السماء، بصُر به السامري من بين الناس، فقبض قبضة من أثر الفرس، قال: وحمل جبريل موسى ﷺ خلفه حتى إذا دنا من باب السماء صعِد وكتب الله الألواح، وهو يسمع صرير الأقلام في الألواح، فلما أخبره أن قومه قد فتنوا من بعده قال: نزل موسى فأخذ العجل فأحرقه.

وأجيب عنه: بأنه حديث ضعيف جدًّا، قال ابن كثير بعد ذكره: «غريب»[٣].

وأخرج الطبري[٤] عن ابن عباس ﷺ، قال: لما قذفت بنو إسرائيل ما كان معهم من زينة آل فرعون في النار وتكسرت، ورأى السامريّ أثر فرس جبرائيل ﷺ، فأخذ ترابًا من أثر حافره، ثم أقبل إلى النار فقذفه فيها، وقال: كن عجلًا جسدًا له خوار، فكان للبلاء والفتنة.

وأجيب عنه: بأن حديث ابن عباس ضعيف جدًّا، **وقد جاء من طريقين:**

---

(١) انظر: «مجموع الفتاوى»، ابن تيمية (١٣/ ٣٦٤).
(٢) «تفسير القرآن العظيم»، ابن أبي حاتم (٧/ ٢٤٣٠).
(٣) «تفسير القرآن العظيم»، ابن كثير (٥/ ٣١٣).
(٤) «جامع البيان»، الطبري (١٦/ ١٤٩).

الأولى: حدثنا ابن حميد[1]، قال: ثنا سلمة[2]، قال: ثني محمد بن إسحاق، عن حكيم بن جبير، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس: الحديث.

درجة الأثر: إسناده ضعيف جدًا، فيه ابن حميد، وسلمة بن الفضل.

الثانيـة: حدثني محمد بن سعد، قال: ثني أبي، قال: ثني عمي، قال: ثني أبي، عن أبيه، عن ابن عباس: بنحوه.

درجة الأثر: إسناده ضعيف جدًّا، رجال إسناده ضعفاء من شيخ الطبري، إلى ابن عباس.

وأخرج الطبري[3] عن مجاهد: في قول الله: ﴿فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ ٱلرَّسُولِ﴾ قال: من تحت حافر فرس جبرئيل، نبذه السامريّ على حلية بني إسرائيل، فانسبك عجلًا جسدًا له خوار حفيف الريح فيه فهو خواره.

قال ابن عاشور: «وهذا الذي ذكروه لا يوجد في كتب الإسرائيليين ولا ورد به أثر من السُّنَّة وإنما هي أقوال لبعض السلف ولعلها تسربت للناس من روايات القصاصين»[4].

---

(١) محمد بن حميد بن حيان الرازي، قال ابن شيبة: كثير المناكير، وقال البخاري: فيه نظر، وكذبه أبو زرعة، وقال صالح جزرة: كنا نتهم ابن حميد في كل شيء يحدثنا، ما رأيت أجرأ على الله منه، وقال ابن خراش: كان والله يكذب. «الجرح والتعديل» (٧/ ٢٣٢)، «ميزان الاعتدال» (٣/ ٥٣٠).

(٢) سلمة بن الفضل الأبرش الأنصاري، قال البخاري: عنده مناكير، وهَّنه ابن المديني، وقال: ما خرجنا من الري حتى رمينا بحديثه، وقال أبو حاتم: محله الصدق في حديثه نكارة، يكتب حديثه، ولا يحتج به. «الجرح والتعديل» (٤/ ١٦٨)، «تهذيب التهذيب» (٢/ ٣٧٩).

(٣) «جامع البيان»، الطبري (١٦/ ١٥٠).

(٤) «التحرير والتنوير»، ابن عاشور (١٧/ ٢٩٦).

ثانيًا: يجب حمل ألفاظ الكتاب على ظاهرها، وعليه فتُحمل: ﴿بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُواْ بِهِۦ﴾ و﴿فَقَبَضْتُ قَبْضَةً﴾ و﴿أَثَرِ ٱلرَّسُولِ﴾ و﴿فَنَبَذْتُهَا﴾ فيكون المعنى: أبصرت ما لم يُبصروه، أي نظرت ما لم ينظروه، والقَبضة: من القَبض، وهو غلق الراحة على شيء، والنبذ: إلقاء ما في اليد، والأثر: ما يتركه الماشي من صورة قَدَمِه في الرمل أو التراب[1].

واستدل أصحاب القول الثاني بما يلي:

أولًا: أنه لم يرد في القرآن تسمية جبريل عليه السلام باسم الرسول، ولم يشتهر به[2].

وأجيب عنه: بأنه قد عهد في القرآن العظيم إطلاق الرسول على جبريل عليه السلام فقد قال سبحانه: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ [الحاقة: ٤٠].

ثانيًا: أن جبريل عليه السلام لم يجر له فيما تقدم ذكر، حتى تجعل لام التعريف إشارة إليه، فإطلاق لفظ الرسول لإرادة جبريل عليه السلام كأنه تكليف بعلم الغيب[3].

وأجيب عنه: أن عدم جريان ذكر لجبريل عليه السلام فيما تقدم لا يمنع من أن يكون معهودًا، ثم يجوز أن يكون إطلاق الرسول عليه السلام شائعًا في بني إسرائيل[4].

ثالثًا: أنه لا بد فيه من الإضمار، وهو قبضة من أثر حافر فرس الرسول، والإضمار خلاف الأصل[5].

---

(١) «التحرير والتنوير»، ابن عاشور (١٦/ ٢٩٦).

(٢) «مفاتيح الغيب»، الرازي (٢٢/ ١١١)، بتصرف يسير.

(٣) المصدر السابق (٢٢/ ١١١).

(٤) «روح المعاني»، الألوسي (٨/ ٥٦٤ ـ ٥٦٥).

(٥) «مفاتيح الغيب»، الرازي (٢٢/ ١١١).

وأجيب عنه: بأن تقدير المضاف في الكلام أكثر من أن يحصى، وقد عهد ذلك في كتاب الله تعالى غير مرة(١).

رابعًا: أن اختصاص السامري من بين الناس برؤية جبريل عليه السلام، ومعرفته مسألة لا تقبل إلا بدليل ثابت عن النبي ﷺ، ثم لو سلمنا بهذا جدلًا، فكيف عرف أثر تراب حافر فرس جبريل(٢).

وأجيب: بأن رؤيته جبريل عليه السلام دون الناس كان ابتلاء منه تعالى، ليقضي الله أمرًا كان مفعولًا، وبأن معرفته تأثير ذلك الأثر ما ذُكر؛ كانت لما ألقى في روعه أنه لا يلقيه على شيء فيقول: كن كذا، إلا كان، كما في خبر ابن عباس، ويحتمل أن يكون سمع ذلك من موسى عليه السلام(٣).

خامسًا: أنه لو جاز إطلاع بعض الكفرة على تراب هذا شأنه، لكان لقائل أن يقول: فلعل موسى عليه السلام اطلع على شيء آخر يشبه ذلك؛ فلأجله أتى بالمعجزات.

ويرجع حاصله إلى سؤال من يطعن في المعجزات ويقول: لم لا يجوز أن يقال إنهم لاختصاصهم بمعرفة بعض الأدوية؛ التي لها خاصية أن تفيد حصول تلك المعجزة، أتوا بتلك المعجزة، وحينئذٍ ينسد باب المعجزات بالكلية(٤).

وأُجيب: بأن المعجزة مقرونة بدعوى الرسالة من الله تعالى والتحدي وقد قالوا: متى ادعى أحد الرسالة وأظهر الخارق؛ وكان لسبب

---

(١) «روح المعاني»، الألوسي (٨/ ٥٦٤ ـ ٥٦٥).
(٢) «مفاتيح الغيب»، الرازي (٢٢/ ١١٢) بتصرف.
(٣) «روح المعاني»، الألوسي (٨/ ٥٦٤ ـ ٥٦٥) بتصرف يسير.
(٤) «مفاتيح الغيب»، الرازي (٢٢/ ١١٢).

خفي يجهله المرسل إليهم، قيض الله تعالى ولا بد من يبين حقيقة ذلك[١].

❁ **النتيجة:**

من خلال ما سبق ظهر لي أن أبا زهرة جانب الصواب في هذه المسألة، وأن القول الأول هو الصواب إن شاء الله؛ لأنه قول جماهير سلف الأمة، ولقوة أدلتهم، ويضاف إليه أن سياق الآيات يضعف إعادة الضمير إلى موسى عليه السلام.

قال الألوسي: «ويرد على ما ذكره أبو مسلم مع مخالفته للمأثور عن خير القرون، مما لا يقال مثله من قبل الرأي؛ فله حكم المرفوع: أن التعبير عن موسى عليه السلام بلفظ الغائب بعيد، وإرادة: وقد كنت قبضت قبضة.. إلخ، من النظم الكريم أبعد، وأن نبذ ما عرف أنه ليس بحق لا يعد من تسويل النفس في شيء؛ فلا يناسب ختم جوابه بذلك. فزعم أن ما ذكره أقرب إلى التحقيق، باطل عند أرباب التدقيق»[٢].



(١) «روح المعاني»، الألوسي (٨/ ٥٦٤ ـ ٥٦٥) بتصرف يسير.
(٢) المصدر السابق (٨/ ٥٦٤ ـ ٥٦٥) بتصرف يسير.



قال تعالى: ﴿رَبِّ هَبْ لِى مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿١٠٠﴾ فَبَشَّرْنَٰهُ بِغُلَٰمٍ حَلِيمٍ ﴿١٠١﴾ فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ ٱلسَّعْىَ قَالَ يَٰبُنَىَّ إِنِّىٓ أَرَىٰ فِى ٱلْمَنَامِ أَنِّىٓ أَذْبَحُكَ فَٱنظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ۚ قَالَ يَٰٓأَبَتِ ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ۖ سَتَجِدُنِىٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٠٢﴾ فَلَمَّآ أَسْلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ ﴿١٠٣﴾ وَنَٰدَيْنَٰهُ أَن يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ ﴿١٠٤﴾ قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ ۚ إِنَّا كَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٠٥﴾ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْبَلَٰٓؤُا۟ ٱلْمُبِينُ ﴿١٠٦﴾ وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ ﴿١٠٧﴾ وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِى ٱلْءَاخِرِينَ ﴿١٠٨﴾ سَلَٰمٌ عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ﴿١٠٩﴾ كَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١١٠﴾ إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿١١١﴾ وَبَشَّرْنَٰهُ بِإِسْحَٰقَ نَبِيًّا مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿١١٢﴾ وَبَٰرَكْنَا عَلَيْهِ وَعَلَىٰٓ إِسْحَٰقَ ۚ وَمِن ذُرِّيَّتِهِمَا مُحْسِنٌ وَظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ مُبِينٌ﴾ [الصافات: ١٠٠ ـ ١١٣].

لأهل التفسير في تحديد الذبيح قولان:

القول الأول: أن الذبيح هو إسماعيل عليه السلام، وبه قال: ابن عمر، وابن عباس في رواية، ومعاوية، ومجاهد، والحسن، ومحمد بن كعب القُرظي، والشَّعبي[(١)]، واختاره الإمام أحمد[(٢)]، وأبو حاتم[(٣)] وابن كثير[(٤)]، وعبد الحميد الفراهي[(٥)]، والشنقيطي[(٦)].

(١) أخرج آثارهم الطبري في «تفسيره» (١٩/ ٥٩٣ ـ ٥٩٨).

(٢) «الزهد»، أحمد بن حنبل (٦٨).

(٣) «تفسير القرآن»، ابن أبي حاتم (١٠/ ٣٣٢٠).

(٤) «تفسير القرآن العظيم»، ابن كثير (٧/ ٣٥).

(٥) «الرأي الصحيح، في من هو الذبيح»، عبد الحميد الفراهي (١٣١)، وهو: حميد الدين أبو أحمد عبد الحميد الأنصاري الفراهي، ولد سنة (١٢٨٠هـ)، وصنف تفسيرًا وسمه بنظام القرآن، و«إمعان في أقسام القرآن»، توفي سنة ١٣٤٩هـ. ترجم له سليمان الندوي، «الرأي الصحيح» (٢١).

(٦) «أضواء البيان»، الشنقيطي (٦/ ٤٤٧).

القول الثاني: أن الذبيح هو إسحاق عليه السلام، وبه قال: العباس بن عبد المطلب، وابن عباس في رواية، وابن مسعود، وأبو هريرة، وكعب الأحبار، وعبيد بن عمير، وابن أبي الهذيل، وأبو ميسرة، ومسروق[١]، واختاره الطبري[٢].

موقف أصحاب المدرسة العقلية:

قال المراغي بعد عرض الأقوال في الذبيح: «وعلى الجملة فظاهر نظم الآية، والروايات التي يروونها يؤيد أنه إسماعيل، ولكن اليهود حسدوا العرب على أن يكون أباهم هو الذي كان من أمر الله فيه ما كان، ومن الفضل الذي ذكره الله له لصبره لما أمر به، فجحدوا ذلك وزعموا أنه إسحاق»[٣].

أثر السياق:

ذهب المراغي إلى أن الذبيح في الآية هو إسماعيل عليه السلام، وذلك لأنه المناسب لنظم الآية.

❁ الدراسة:

استدل أصحاب القول الأول بما يلي:

أولًا: أن رسول الله ﷺ قال: **(أَنَا ابْنُ الذَّبِيحَيْنِ)**[٤].

ثانيًا: في حديث معاوية رضي الله عنه أن أعرابيًا قال للنبي ﷺ: يا ابن الذبيحين؛ فتبسم، فسئل عن ذلك، فقال: **(إِنَّ عَبْدَ المُطَّلِبِ لَمَّا**

---

(١) أخرج آثارهم الطبري في «تفسيره» (١٩/ ٥٨٨ ـ ٥٩٢)

(٢) «جامع البيان»، الطبري (١٩/ ٥٩٨). (٣) «تفسير المراغي» (٨/ ١٨٧).

(٤) قال الزيلعي، وابن حجر: لم نجده بهذا اللفظ. تخريج «أحاديث الهداية» (٤/ ١٤١)، وقال الألباني: لا أصل له. «سلسلة الأحاديث الضعيفة» (١/ ٥٠٠).

حَفَرَ بِئْرَ زَمْزَمَ نَذَرَ للهِ لَئِنْ سَهَّلَ اللهُ لَهُ أَمْرَهَا لَيَذْبَحَنَّ أَحَدَ وَلَدِهِ، فَخَرَجَ السَّهْمُ عَلَى عَبْدِ اللهِ، فَمَنَعَهُ أَخْوَالُهُ وَقَالُوا لَهُ: افْدِ ابْنَكَ بِمَائَةٍ مِنَ الإِبِلِ، فَفَدَاهُ بِمَائَةٍ مِنَ الإِبِلِ، وَالذَّبِيحُ الثَّانِي: إِسْمَاعِيل)[١].

ثالثًا: قال الطبري: حدثني يونس، قال: أخبرنا ابن وهب، قال: أخبرني عمر بن قيس، عن عطاء بن أبي رَباح، عن عبد الله بن عباس أنه قال: المَفْدِيّ إسماعيل، وزعمت اليهود أنه إسحاق وكذبت اليهود.

رابعًا: أن سياق الآيات يرجح هذا القول؛ وذلك لأن الله أخبر عن نبيه إبراهيم عليه السلام بقوله: ﴿وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَهْدِينِ ﴿٩٩﴾ رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ ﴿١٠٠﴾ فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ ﴿١٠١﴾ فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ۚ قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ۖ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ ﴿١٠٢﴾ فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ ﴿١٠٣﴾ وَنَادَيْنَاهُ أَن يَا إِبْرَاهِيمُ ﴿١٠٤﴾ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا ۚ إِنَّا كَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ﴿١٠٥﴾﴾، قال بعد ذلك عاطفًا على البشارة الأولى: ﴿وَبَشَّرْنَاهُ بِإِسْحَاقَ نَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ ﴿١١٢﴾﴾، فدلّ ذلك على أن البشارة الأولى شيء غير المبشّر به في الثانية؛ لأنه لا يجوز حمل كتاب الله على أن معناه: فبشرناه بإسحاق، ثم بعد انتهاء قصة ذبحه يقول أيضًا: ﴿وَبَشَّرْنَاهُ بِإِسْحَاقَ نَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ ﴿١١٢﴾﴾، فهو تكرار لا فائدة فيه ينزّه عنه كلام الله، وهو واضح في أن الغلام المبشر به أوّلًا هو: إسمٰعيل، وأن البشارة بإسحٰاق نصّ الله عليها مستقلّة بعد ذلك، إذ أن النص من كتاب الله وسُنَّة رسوله ﷺ إذا احتمل التأسيس والتأكيد معًا وجب حمله على التأسيس، ولا يجوز حمله على التأكيد، إلا لدليل يجب الرجوع إليه[٢].

---

(١) أخرجه الحاكم في «المستدرك» (٧٩٥)، وقال الذهبي: إسناده ضعيف، وقال ابن كثير معلقًا عليه: وهذا حديث غريب جدًا. «تفسير ابن كثير» (٧/ ٣٥).

(٢) «أضواء البيان»، الشنقيطي (٦/ ٤٤٨).

خامسًا: أن الله بشَّر بإسحاق فقال: ﴿فَبَشَّرْنَٰهَا بِإِسْحَٰقَ وَمِن وَرَآءِ إِسْحَٰقَ يَعْقُوبَ﴾ [هود: ٧١]، فلو كان الذبيح إسحاق لكان الأمر بذبحه؛ **إما أن يقع قبل ظهور يعقوب منه أو بعد ذلك:**

فالأول: باطل؛ لأنه تعالى لما بشرها بإسحاق وبشرها معه بأنه يحصل منه يعقوب، فقبل ظهور يعقوب منه لم يجز الأمر بذبحه، وإلا حصل الخُلف في قوله: ﴿وَمِن وَرَآءِ إِسْحَٰقَ يَعْقُوبَ﴾.

والثاني: باطل لأن قوله: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ ٱلسَّعْىَ قَالَ يَٰبُنَىَّ إِنِّىٓ أَرَىٰ فِى ٱلْمَنَامِ أَنِّىٓ أَذْبَحُكَ﴾ يدل على أن ذلك الابن لما قدر على السعي؛ ووصل إلى حد القدرة على الفعل، أمر الله إبراهيم بذبحه، وذلك ينافي وقوع هذه القصة في زمان آخر، فثبت أنه لا يجوز أن يكون الذبيح هو إسحاق[1].

قال الفراهي: «وأما استدلالهم بأن يعقوب عليه السلام ولد قبل أن يؤمر إبراهيم عليه السلام بذبح أبيه، ففيه نظر، لمخالفته لظاهر القرآن، إذ الذبيح كان غلامًا، قال تعالى: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ ٱلسَّعْىَ قَالَ يَٰبُنَىَّ إِنِّىٓ أَرَىٰ فِى ٱلْمَنَامِ أَنِّىٓ أَذْبَحُكَ﴾»[2].

سادسًا: ورد في الأخبار تعليق قرن الكبش بالكعبة، فعن عامر أنه قال في هذه الآية: ﴿وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ ﴿١٠٧﴾﴾، قال: وكان قرنا الكبش منوطين بالكعبة، ولو كان الذبيح إسحاق لكان الذبح بالشام.

قال ابن كثير: «وهذا دليل مستقل على أنه إسماعيل عليه الصلاة والسلام»[3].

---

(١) «مفاتيح الغيب»، الرازي (٢٦/ ٣٥٥).

(٢) نقلًا عن: «الرأي الصحيح في من هو الذبيح»، عبد الحميد الفراهي (١١٦ ـ ١١٨)، باختصار.

(٣) «تفسير القرآن العظيم»، ابن كثير(٧/ ٣٢).

وقال ابن عاشور: «إن إبراهيم بنَى بيتًا لله بمكة، قبل أن يبني بيتًا آخر بنحو أربعين سنة، كما في حديث أبي ذرٍّ عن النبي ﷺ، ومن شأن بيوت العبادة في ذلك الزمان أن تقرّب فيها القرابين، فقربان أعز شيء على إبراهيم؛ هو المناسب لكونه قربانًا لأشرف هيكل. وقد بقيت في العرب سُنَّة الهدايا في الحج كل عام، وما تلك إلا تذكرة لأول عام أُمر فيه إبراهيم بذبح ولده، وأنه الولد الذي بمكة»[١].

واستدل أصحاب القول الثاني بما يلي:

أولًا: أن سياق الآيات يدل على أن الله أخبر عن خليله إبراهيم حين فارق قومه مهاجرًا إلى ربه إلى الشام مع زوجته سارة: ﴿وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَهْدِينِ ﴿٩٩﴾ رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ ﴿١٠٠﴾﴾، وذلك قبل أن يعرف هاجر؛ وقبل أن تصير له أم إسماعيل، ثم أتبع ذلك الله الخبَر عن إجابته دعاءه، وتبشيره إياه بغلام حليم، ثم عن رؤيا إبراهيم أنه يذبح ذلك الغلام حين يبلغ معه السعي[٢].

وأجيب: بأن عدم معرفته هاجر عليها السلام؛ لا يلزم أن يكون دعاء إبراهيم مخصوصًا بولد من سارة عليها السلام، إنما دعا عليه السلام دعوة عامة، يشهد هذا أنه لما أعطي ولدًا من هاجر حسبه إجابة دعائه، فسماه إسماعيل؛ **أي**: سمع الله دعوته[٣].

ثانيًا: أن بشارة الله لإبراهيم عليه السلام بولد، لم ترد في القرآن إلا مقرونة بذكر إسحاق عليه السلام، قال تعالى: ﴿وَامْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَاهَا

(١) «التحرير والتنوير»، ابن عاشور (٢٣/١٥٨).
(٢) «جامع البيان»، الطبري (١٩/٥٩٨) بتصرف.
(٣) نقلًا عن: «الرأي الصحيح في من هو الذبيح»، عبد الحميد الفراهي (١١٦ ـ ١١٨)، باختصار.

بِإِسْحَٰقَ وَمِن وَرَآءِ إِسْحَٰقَ يَعْقُوبَ﴾ [هود: ٧١] وقال: ﴿فَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَخَفْ وَبَشَّرُوهُ بِغُلَٰمٍ عَلِيمٍ ﴿٢٨﴾ فَأَقْبَلَتِ ٱمْرَأَتُهُۥ فِى صَرَّةٍ فَصَكَّتْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ﴾ [الذاريات: ٢٨، ٢٩] وكان في كل موضع من القرآن ذُكِرَ تبشيرُ إبراهيم بغلام؛ فإنما ذُكر تبشير الله إياه به من زوجته سارة، فلا بد أن يكون كذلك في قوله: ﴿فَبَشَّرْنَٰهُ بِغُلَٰمٍ حَلِيمٍ ﴿١٠١﴾﴾[1].

وأجيب عنه: بأن بشارة الله لإبراهيم ﷺ؛ لم ترد في القرآن إلا مقرونة بذكر إسحاق ﷺ، فإن ذكر أمر في عدة مواضع لا يلزم منه أن يُذكر أمرٌ آخر في موضع آخر، وقصارى ما يقال: أن الاستدلال بالنظير هو محتمل إن لم يعارضه دليل على خلافه، وقد وُجِدَ، فإن ذكر البشارة بإسحاق بعدها يؤيد أن الأولى غير الثانية، فاستدلاله بالنظير معارض بأقوى منه.

ثالثًا: أن الله أتبع قصة المفديّ من ولد إبراهيم بقوله: ﴿وَبَشَّرْنَٰهُ بِإِسْحَٰقَ نَبِيًّا مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿١١٢﴾﴾، وذلك أن البشارة بنبوةِ إسحاق من الله فيما جاءت به الأخبار، جاءت إبراهيم وإسحاق بعد أن فُدِي؛ تكرمة من الله له على صبره لأمر ربه فيما امتحنه به من الذبح[2].

❁ النتيجة:

من خلال ما سبق ظهر لي أن ما ذهب إليه المراغي هو الحق الذي لا مرية فيه، وذلك لقوة أدلته، وموافقته لظاهر النصوص.

قال الفراهي: «وأما ما ذهب إليه جماعة من أهل العلم، وحكي عن السلف، حتى نقل عن بعض الصحابة ﷺ إلى أن الذبيح إسحاق، فليس ذلك في كتاب ولا سُنَّة. وما أظن ذلك تُلُقِّيَ إلا عن أحبار أهل

---

(١) «جامع البيان»، الطبري (١٩/ ٥٩٨) بتصرف.

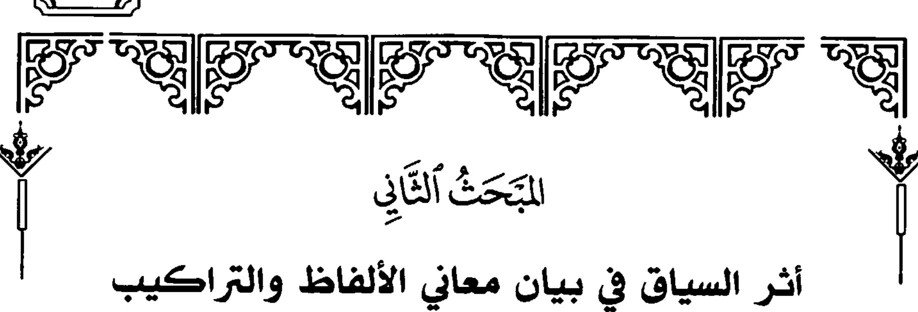
(٢) المصدر السابق (١٩/ ٥٩٨) بتصرف.

الكتاب، وأُخذ ذلك مسلمًا من غير حجة، وذلك أن كعب الأحبار لما أسلم في الدولة العمرية جعل يحدث عمر رضي الله عنه عن كتبه، فربما استمع له عمر، فترخص الناس في استماع ما عنده، ونقلوا غثها وسمينها، وليس لهذه الأمة ـ والله أعلم ـ حاجة إلى حرف واحد مما عنده[١].

وإنك لترى القولين عن علي، وابن عباس، وأبي هريرة، ومجاهد، وقتادة، والحسن، فتوقنُ أنهم رجعوا بعد النظر إلى ما هو الصواب»[٢].



(١) «تفسير القرآن العظيم»، ابن كثير (٧/ ٣٢ ـ ٣٥) بتصرف.
(٢) «الرأي الصحيح في من هو الذبيح»، عبد الحميد الفراهي (١١١)، بتصرف يسير.



المَبحَثُ الثَّانِي

أثر السياق في بيان معاني الألفاظ والتراكيب

الآية الأولى

قال تعالى: ﴿فَنَادَتْهُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَهُوَ قَآئِمٌ يُصَلِّى فِى ٱلْمِحْرَابِ أَنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَىٰ مُصَدِّقًۢا بِكَلِمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [آل عمران: ٣٩].

لأهل التفسير في معنى: ﴿وَحَصُورًا﴾ أقاويل:

القـول الأول: هو الذي يكتم السر، وحكاه الطبري عن بعضهم[(١)].

القول الثاني: هو الذي لا يأتي الذنوب، وحكاه ابن عطية عن مكي بن أبي طالب[(٢)]، واختاره ابن كثير[(٣)].

القول الثالث: هو الذي لا يأتي النساء، **ثم اختلف أصحاب هذا القول في سبب الحصر:**

فذهب أبو هريرة، وابن عباس، وسعيد بن جبير، وسعيد بن

(١) «جامع البيان»، الطبري (٥/ ٣٧٧).

(٢) نقلًا عن: المحرر الوجيز (٣/ ٧٦)، وهو: مكي بن أبي طالب حَمّوش القيسي أبو محمد، كان فقيهًا مفسرًا مقرئًا أديبًا، من تصانيفه: «البيان في عدّ آي القرآن»، و«الكشف عن وجوه القراءات السبع»، توفي سنة سبع وأربعمائة. «الديباج المذهب» (٢/ ٣٤٢).

(٣) «تفسير القرآن العظيم»، ابن كثير (٢/ ٣٩).

المسيب، والضحاك[١]، إلى: أنه الذي لا يأتي النساء عجزًا.

وذهب الزمخشري[٢]، وابن عطية[٣]، والرازي[٤]، والألوسي[٥]، إلى أنه كان حصورًا لا يأتي النساء لا عجزًا منه؛ بل زهدًا وانصرافًا إلى العبادة.

موقف أصحاب المدرسة العقلية:

ذهب أصحاب المدرسة في معنى ﴿وَحَصُورًا﴾ مذهبين:

أحدهما: أنه الذي لا يلعب؛ ويحصر نفسه عن المعاصي، وبه قال المراغي[٦].

الثاني: أنه حبس نفسه عن النساء زهادة واستعفافًا، وبه قال أبو زهرة[٧].

قال أبو زهرة: «وأصل الحصر معناه الحبس، والمراد: أنه حبس نفسه عن النساء زهادة واستعفافًا، واتجاهًا إلى الروحانية.

وقيل: إنه كان لا يأتي النساء عجزًا، وذلك غير صحيح، والحق أنه كان قد امتنع عن النساء عن قدرة واختيار لا عن عجز؛ وذلك لأن الله ﷻ ساق ذلك الوصف في مقام المدح والثناء، ولا يتحقق معنى المدح والثناء إلا إذا كان فيه اختيار، ولم يكن عجزًا وجبرًا، ولأن ﴿وَحَصُورًا﴾ صيغة مبالغة لحاصر، أي: أنه يبالغ في منع نفسه من الشهوات»[٨].

---

(١) أخرج هذه الآثار عنهم الطبري في «تفسيره» (٥/٣٧٦ ـ ٣٨١).
(٢) «الكشاف»، الزمخشري (١/٣٨٨).
(٣) «المحرر الوجيز»، ابن عطية (٣/٧٧). (٤) «مفاتيح الغيب»، الرازي (٨/٤٠).
(٥) «روح المعاني»، الألوسي (٢/١٤٣). (٦) «تفسير المراغي» (٣/١٤٨).
(٧) «زهرة التفاسير» (٣/١٢٠٦).
(٨) المصدر السابق (٣/١٢٠٦ ـ ١٢٠٧).

أثر السياق:

ضعف أبو زهرة قول من فسر قوله: ﴿وَحَصُورًا﴾ بأن يحيى عليه السلام كان لا يأتي النساء عجزًا، وذلك لأن سياق الآيات جاء في مقام المدح والثناء، وهذا المقام لا يتناسب مع هذا التفسير.

الدراسة:

استدل القائلون بعدم إتيان يحيى عليه السلام النساء لعجزه بما يلي:

أولًا: أخرج الطبري[1] وابن أبي حاتم[2] بسنديهما: عن سعيد بن المسيب أنه قال: ثني ابن العاص أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: (**كُلُّ بَنِي آدَمَ يَأْتِي يَوْمَ القِيَامَةِ وَلَهُ ذَنْبٌ، إِلَّا مَا كَانَ مِنْ يَحْيَى بْنِ زَكَرِيَّا**). قال: ثم دلَّى رسول الله ﷺ يده إلى الأرض، فأخذ عُويدًا صغيرًا، ثم قال: (**وَذَلِكَ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ لَهُ مَا لِلرِّجَالِ إِلَّا مِثْلُ هَذَا العُودِ، وَبِذَلِكَ سَمَّاهُ اللهُ سَيِّدًا وحَصُورًا**).

ثانيًا: أخرج ابن أبي حاتم بسنده عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: (**كُلُّ ابْنِ آدَمَ يَلْقَى اللهَ بِذَنْبٍ**)... الحديث بنحو حديث ابن العاص.

وأُجيب على استدلالهم بهذين الحديثين بأمور:

الأول: أن الحديثين بهذين الإسنادين ضعيفان جدًّا.

فأما حديث ابن العاص فلا يصح مرفوعًا إلى النبي ﷺ وإنما هو من كلام ابن المسيب.

وأما حديث أبي هريرة فقد تعقَّبه الحافظ ابن كثير بقوله: «هذا

---

(١) «جامع البيان»، الطبري (٥/ ٣٧٧ - ٣٧٨).

(٢) تفسير القرآن العظيم مسندًا عن رسول الله ﷺ والصحابة والتابعين، ابن أبي حاتم (٢/ ٦٤٣).

موقوف وهو أقوى إسنادًا من المرفوع، بل وفي صحة المرفوع نظر»[1].

الثاني: على تقدير صحة هذين الحديثين، يمكن أن يقال: إنه من باب التمثيل؛ والإشارة إلى عدم انتفاعه ﷺ بما عنده لعدم ميله للنكاح لما أنه في شغل عن ذلك[2].

واستدل القائلون بأنه كان لا يأتي النساء زهدًا وانصرافًا إلى العبادة، لا عجزًا منه؛ بما يلي:

أولًا: أن سياق الآيات يعضد هذا القول ويقويه **من وجهين**:

الوجه الأول: أن الله سبحانه بشر زكريا ﷺ فقال: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَىٰ﴾ وكيف تتم البشرى إذا كانت بغلام عنين لا ذكر له[3].

الوجه الثاني: أن سياق الآيات جاء في معرض المدح والثناء عليه، وحمل الآية على زهده ﷺ وانصرافه إلى العبادة مع قدرته على إتيان النساء هو اللائق بسياق الآيات.

قال ابن عطية: «إن حصره كان بأنه يمسك نفسه تقًى وجلدًا في طاعة الله، وكانت به القدرة على جماع النساء، وهذا أمدح له، وليس له في التأويلين الأولين[4] مدح»[5].

قال الرازي: «وهذا القول عندنا فاسد[6] لأن هذا من صفات النقصان، وذكر صفة النقصان في معرض المدح لا يجوز، ولأنه على

---

(١) «تفسير القرآن العظيم»، ابن كثير (٢/ ٣٨).

(٢) «روح المعاني»، الألوسي (٢/ ١٤٣).

(٣) «السياق القرآني، وأثره في كشف المعاني»، زيد عبد الله، مجلة العلوم التربوية والدراسات الإسلامية (١٥/ ٢).

(٤) **أراد بالتأويلين**: أنه لم يكن له إلا مثل الهُدبة، وقيل: كان عنينًا لا يأتي النساء.

(٥) «المحرر الوجيز»، ابن عطية (٣/ ٧٧). (٦) **أي**: القول بأنه كان عنينًا.

هذا لا يستحق ثوابًا ولا مدحًا»[١].

ثانيًا: أن لفظة: ﴿وَحَصُورًا﴾ صيغة مبالغة، من فعول بمعنى فاعل، فالحصور مُحول من حاصر، وهو الذي يكثر من حصر النفس ومنعها، وإنما يحصل المنع لو كان المقتضى قائمًا، فلولا أن القدرة والداعية كانتا موجودتين؛ وإلا لما كان حاصرًا لنفسه، فضلًا عن أن يكون ﴿وَحَصُورًا﴾[٢].

ثالثًا: أن هذا المعنى معلوم عند أهل اللغة، **ومنه قول الشاعر**:

وَحَصُورًا لَا يُرِيدُ نِكَاحًا   لَا، وَلَا يَبْتَغِي النِّسَاءَ الصِّبَاحَا[٣]

❁ النتيجة:

من خلال ما سبق ظهر لي أن ما ذهب إليه أبو زهرة هو الصواب إن شاء الله، وذلك لقوة أدلة القائلين به، والله أعلم.



---

(١) «مفاتيح الغيب»، الرازي (٨/ ٤٠)، وانظر: «البحر المحيط»، أبو حيان (٢/ ٧١٦).

(٢) انظر: «مفاتيح الغيب»، الرازي (٨/ ٤٠)، «الدر المصون»، «السمين الحلبي» (٣/ ١٥٨).

(٣) انظر: «البحر المحيط»، أبو حيان (٢/ ٤٦٨).



الآية الثانية

قال تعالى: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: ٥].

لأهل التفسير في معنى: ﴿الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ﴾ قولان:

القول الأول: أنها أشهر التيسير الأربعة المنصوص عليها في قوله تعالى: ﴿فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ﴾ [التوبة: ٢]، وبه قال ابن عباس في رواية، ومجاهد، وعمرو بن شعيب، ومحمد بن إسحاق، وقتادة، والسدي، وعبد الرحمٰن بن زيد(١)، واختاره الرازي(٢)، وابن كثير(٣).

القول الثاني: أنها الأشهر المذكورة في قوله تعالى: ﴿مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنفُسَكُمْ﴾ [التوبة: ٣٦]، وبه قال ابن عباس، والضحاك(٤)، واختاره الطبري(٥).

موقف أصحاب المدرسة العقلية:

ذهب أصحاب المدرسة في معنى: ﴿الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ﴾ مذهبين:

فذهب محمد رضا إلى ترجيح القول الأول، وذهب،

---

(١) أخرج هذه الآثار عنهم الطبري في «تفسيره» (١١/ ٣٤٥ ـ ٣٤٦).
(٢) «مفاتيح الغيب»، الرازي (١٥/ ٢٣٢).
(٣) «تفسير القرآن العظيم»، ابن كثير (٤/ ١١٠ ـ ١١١).
(٤) أخرج هذه الآثار عنهم الطبري في «تفسيره» (١١/ ٣٤٢ ـ ٣٤٣).
(٥) «جامع البيان»، الطبري (١١/ ٣٤٣).

وأبو زهرة[(١)] إلى ترجيح القول الثاني.

قال محمد رضا: «والحُرُم بضمتين جمع الحرام، وهي الأشهر التي حرم الله فيها قتالهم في الأذان والتبليغ الذي بينت الآية ما يترتب عليه من الأحكام بقوله تعالى: ﴿فَسِيحُواْ فِى ٱلْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ﴾ [التوبة: ٢]؛ أي: آمنين لا يعرض لكم أحد بقتال فيها؛ فالتعريف فيها للعهد، ولولا هذا السياق لوجب تفسير الأشهر الحرم بالأربعة التي كانوا يحرمون فيها القتال من قبل؛ إذا لم يستحلوا شيئًا منها بالنسيء، وهي: ذو القَعدة، وذو الحِجة، والمحرم، ورجب..»[(٢)].

أثر السياق:

اختار محمد رضا القول الأول لموافقته لسياق الآيات، حيث أمهل الله المشركين قبل قتالهم أربعة أشهر ليسيحوا في الأرض، ثم عرَّف الأشهر؛ وتعريفها تخصيص لها بالأشهر الأربعة سابقة الذكر.

الدراسة:

استدل أصحاب القول الأول بما يلي:

أولًا: أخرج الطبري بسنده عن محمد بن كعب القرظي قال: بعث رسول الله ﷺ أبا بكر أميرًا على الموسم سنة تسع، وبعث عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه بثلاثين أو أربعين آية من براءة، فقرأها على الناس، يؤجل المشركين أربعة أشهر يسيحون في الأرض، فقرأ عليهم براءة يوم عرفة، أجل المشركين عشرين من ذي الحجة، والمحرّم، وصفر، وشهر

(١) «زهرة التفاسير»، أبو زهرة (٦/ ٣٢٣٠).

(٢) «تفسير المنار»، محمد رضا (١٠/ ١٦٠).

ربيع الأوّل، وعشرًا من ربيع الآخر، وقرأها عليهم في منازلهم، وقال: لا يحُجَّنَّ بعد عامنا هذا مشرك، ولا يطوفنَّ بالبيت عُريان.

ثانيًا: أن عود الضمير على الأشهر الأربعة المنصوص عليها في قوله تعالى: ﴿فَسِيحُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ﴾ [التوبة: ٢] أولى منه على الأشهر الحرم في قوله تعالى: ﴿مِنْهَآ أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ﴾ [التوبة: ٣٦]؛ لأن عود الضمير على المذكور أولى من مقدر[١].

ثالثًا: أن لفظة الأشهر وردت مرتين، فالأولى نكرة: ﴿أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ﴾ [البقرة: ٢٢٦]، والثانية معرفة: ﴿ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ﴾؛ فالثاني هو الأول؛ حملًا على العهد[٢].

قال السمين الحلبي: «يجوز أن تكون الألف واللام للعهد، والمراد بهذه الأشهرِ الأشهرُ المتقدمة في قوله تعالى: ﴿فَسِيحُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ﴾، والعرب إذا ذكرت نكرة، ثم أرادت ذكرها ثانيًا أتت بمضمره؛ أو بلفظه معرفًا بأل، ولا يجوز أن نصفه حينئذ بصفة تُشعر بالمغايرة»[٣].

رابعًا: أن حمل الأشهر الحرم على الأشهر المنصوص عليها في قوله تعالى: ﴿فَسِيحُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ﴾ أولى منه على الأشهر الحرم في قوله تعالى: ﴿مِنْهَآ أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ﴾؛ لأن في ذلك إظهار معنى جديد، بخلاف حملها على الأشهر الحرم فإن فيها إعادة لمعنى معلوم، فالتأسيس مقدم على التأكيد[٤].

(١) «تفسير القرآن العظيم»، ابن كثير (٤/ ١١١).
(٢) «الإتقان في علوم القرآن»، السيوطي (١/ ٥١٨).
(٣) «الدر المصون»، السمين الحلبي (٣/ ١٠).
(٤) «تفسير القرآن العظيم»، ابن كثير (٤/ ١١١).

خامسًا: أن حمل الآية على الأشهر الحرم، تكليف للناس بما لا يعلمون به إلا عند ذهاب أغلب المدة، وهو ظلم لهم.

قال ابن كثير مضعفًا القول الأول: «وهذا القول غريب، وكيف يُحاسبون بمدة لم يبلغهم حكمها، وإنما ظهر لهم أمرها يوم النحر»(١).

سادسًا: «أن حمل الآية على الأشهر الحرم لا يصح؛ لأنها واحدٌ فرد، وثلاثة سرد، رجب؛ وذو القعدة؛ وذو الحجة؛ والمحرَّم. ولم يُسَيِّر المشركين في هذه الأربعة؛ لأن هذا لا يمكن؛ لأنها غير متوالية، وهو إنما أجَّلهم أربعة أشهر، ثم أمره بعد انسلاخها أن يقاتلهم»(٢).

واستدل أصحاب القول الثاني بما أخرج الطبري بسنده عن ابن عباس قال: نزلت: ﴿بَرَآءَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ۝١ فَسِيحُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِى ٱللَّهِ ۙ وَأَنَّ ٱللَّهَ مُخْزِى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [التوبة: ١، ٢]؛ يقول: براءة من المشركين الذين كان لهم عهد، يوم نزلت براءة. فجعل مدة من كان له عهد قبل أن تنزل براءة أربعة أشهر، وأمرهم أن يسيحوا في الأرض أربعة أشهر، وجعل مدة المشركين الذين لم يكن لهم عهد قبل أن ينزل براءة انسلاخ الأشهر الحرم، وانسلاخ الأشهر الحرم من يوم أُذن ببراءة إلى انسلاخ المحرّم وهي خمسون ليلة: عشرون من ذي الحجة، وثلاثون من المحرّم. ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ﴾ إلى قوله: ﴿وَٱقْعُدُوا۟ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ﴾؛ يقول: لم يبق لأحد من المشركين عهد ولا ذمة منذ نزلت براءة، وانسلخ الأشهر الحرم، ومدة من كان له عهد من المشركين قبل أن تنزل براءة أربعة أشهر، من يوم أذن ببراءة إلى عشر من أول ربيع الآخر، فذلك أربعة أشهر.

---

(١) «تفسير القرآن العظيم»، ابن كثير (٤/ ١١١).

(٢) «الضوء المنير على التفسير»، ابن القيم (٣/ ٣١٠).

وأجيب بأن هذا لا يصح عن ابن عباس رضي الله عنهما، وذلك لضعف سنده، ومخالفته للرواية الصحيحة عنه.

النتيجة:

من خلال ما سبق ظهر لي أن ما ذهب إليه محمد رضا من القول بأن المراد بالأشهر هنا هي أشهر التسيير سابقة الذكر، وهو الصواب إن شاء الله.





الآية الثالثة

۞ قال تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا ٱلَّذِى بَٰرَكْنَا حَوْلَهُۥ لِنُرِيَهُۥ مِنْ ءَايَٰتِنَآ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الإسراء: ١].

لأهل التفسير في معنى: ﴿أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ﴾ قولان:

القول الأول: أنه أسري بروح النبي ﷺ وجسده، وبه قال: أنس بن مالك، وحذيفة، وابن المسيب، وسلمة بن عبد الرحمٰن، وقتادة رضي الله عنهم[(١)]، واختاره الطبري[(٢)]، وأبو جعفر الطحاوي[(٣)]، والقاضي عياض[(٤)]، والرازي[(٥)]، وابن القيم[(٦)]، وابن حجر[(٧)]، والشنقيطي[(٨)]، وابن عاشور[(٩)].

القول الثاني: أنه أسري بروح النبي ﷺ، وبه قالت: عائشة،

---

(١) أخرج هذه الآثار عنهم الطبري في «تفسيره» (١٤/ ٤٢١ ـ ٤٤٤).

(٢) «جامع البيان»، الطبري (١٤/ ٤٤٦).

(٣) شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز (١/ ٢٧٠)، وهو: الإمام أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوي، ولد سنة تسع وعشرين ومائتين، نشأ في بيت علم وفضل، فأبوه كان من أهل العلم، وأمه من أصحاب الشافعي الذين كانوا يحضرون مجلسه، صنف «شرح معاني الآثار»، و«مشكل الآثار»، توفي (٣٢١هـ). انظر: «مقدمة المحقق» (٨).

(٤) «الشفا»، القاضي عياض (١/ ٢٤٦).

(٥) «مفاتيح الغيب»، الرازي (٢٠/ ١٥١).

(٦) «الضوء المنير على التفسير»، ابن القيم (٤/ ٨٥).

(٧) «فتح الباري شرح صحيح البخاري»، ابن حجر (١/ ٥٩٦).

(٨) «أضواء البيان»، الشنقيطي (٣/ ٢٩٢).

(٩) «التحرير والتنوير»، ابن عاشور (١٥/ ٢٣).

ومعاوية، والحسن البصري[١]، وابن إسحاق[٢].

موقف أصحاب المدرسة العقلية:

ذهب أبو زهرة، والمراغي إلى أن الإسراء كان بروح النبي ﷺ وجسده.

قال أبو زهرة: «إن ظاهر الآيات القرآنية التي أثبتت الإسراء وهي قوله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا﴾، أن الإسراء كان بالجسد والروح، وذلك لأنه ﷻ قال: ﴿أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ﴾، والعبد هو الروح والجسد، وما دام الظاهر لا دليل يناقضه من عقل أو نقل، فإنه يجب الأخذ به، فإنه من المقررات أن الألفاظ تفسر بظواهرها إلا إذا لم يمكن حملها على الظاهر لمعارض، ولا معارض»[٣].

وقال المراغي مضيفًا على ذلك: «إن التسبيح والتعجب في قوله: ﴿سُبْحَٰنَ﴾ إنما يكون في الأمور العظام ـ ولو كان ذلك منامًا لم يكن فيه كبير شأن؛ ولم يكن مستعظمًا»[٤].

أثر السياق:

ذهب أبو زهرة والمراغي إلى أن الإسراء كان بالروح والجسد معًا، مستدلين لذلك باستهلال السورة بالتسبيح والتعجب، ولو كان منامًا لما كان مستعظمًا، وظاهر قوله: ﴿بِعَبْدِهِۦ﴾ محمولٌ على الروح والجسد، لا على أحدهما.

---

(١) أخرج هذه الآثار عنهم ابن إسحاق في «سيرته» (٢٧٥)، والطبري في «تفسيره» (١٤/ ٤٤٥ ـ ٤٤٦).

(٢) «سيرة ابن إسحاق»، ابن إسحاق (٢٧٥).

(٣) «زهرة التفاسير» (٨/ ٤٣٢١)، وانظر: «خاتم النبيين»، أبو زهرة (١/ ٥٩٦).

(٤) «تفسير المراغي» (٥/ ٢٨١).

الدراسة:

استدل أصحاب القول الأول بما يلي:

أولًا: أن سياق الآية يؤيد هذا القول من وجوه:

الوجه الأول: أن قوله: ﴿بِعَبْدِهِۦ﴾ دليل على أن الإسراء كان بالروح والجسد؛ لأن العبد عبارة عن الروح والجسد[١].

الوجه الثاني: أن البصر من آلات الذات لا الروح؛ ولذلك قال سبحانه: ﴿لِنُرِيَهُۥ مِنْ ءَايَٰتِنَآ﴾ ويؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿مَا زَاغَ ٱلْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ﴾ [النجم: ١٧][٢].

الوجه الثالث: أن تحديد مبدأ الإسراء ونهايته، يزيد التأكيد بأن الإسراء كان بالروح والجسد؛ إذ المتعارف لدى العقول لا يقال إلا في أمر مادي يفيده الانتقال من مكان إلى مكان[٣].

ثانيًا: أنه ثبت في دواوين السُّنَّة ما يدل على أن الإسراء كان بالروح والجسد، ومنها، ما أخرجه البخاري في «صحيحه»[٤] من حديث مالك بن صعصعة، قال رسول الله ﷺ: (**وَأُتِيتُ بِدَابَّةٍ دُونَ البَغْلِ وَفَوْقَ الحِمَارِ؛ البُرَاقِ، فَانْطَلَقْتُ مَعَ جِبْرِيلَ**)..، وفي رواية أنس: (**ثُمَّ أَخَذَ بِيَدِي فَعَرَجَ بِي إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا**.)، ولمسلم من روايته[٥]: (**حَتَّى أَتَيْتُ بَيْتَ المَقْدِسِ، قال: فَرَبَطتُهُ بِالحَلْقَةِ..، ثُمَّ دَخَلْتُ المَسْجِدَ فَصَلَّيْتُ فِيهِ رَكْعَتَيْنِ**) الحديث.

---

(١) انظر: «أضواء البيان»، الشنقيطي (٣/ ٢٩).

(٢) المصدر السابق (٣/ ٢٩).

(٣) «محمد رسول الله»، عرجون (٢/ ٣٤٥).

(٤) «صحيح البخاري»، كتاب المناقب، باب المعراج (٣/ ١٤١١) برقم (٣٦٧٤).

(٥) «صحيح مسلم»، كتاب الإيمان، باب الإسراء بالرسول ﷺ إلى السماوات وفرض الصلوات (١/ ١٤٦) برقم (١٦٢).

ثالثًا: أنها لو كانت رؤيا منام لما كان فيه آية ولا معجزة، ولما استبعده الكفار، ولا كذبوه فيه، ولا ارتد به ضعفاء من أسلم وافتتنوا به، إذ مثل هذا من المنامات لا ينكر؛ لأن المنام قد يُرى فيه ما لا يصحّ. فالذي جعله الله فتنة هو ما رآه بعينه من الغرائب والعجائب، فزعم المشركون أنّ من ادّعى رؤية ذلك بعينه فهو كاذب لا محالة، فصار فتنة لهم(١).

رابعًا: أن ظاهر الآية، وصريح السُّنَّة وقوع الإسراء بالروح والجسد معًا، ولا يعدل عن الظاهر والحقيقة إلى التأويل إلا عند الاستحالة، وليس في الإسراء بجسده وحال يقظته استحالة، إذ لو كان منامًا لقال: بروح عبده، ولم يقل بعبده(٢).

خامسًا: أن هذا قول جمهور العلماء سلفًا وخلفًا، فهو قول: ابن عباس، وجابر، وأنس، وحذيفة، وعمر، وأبي هريرة، ومالك بن صعصعة، وأبي حبة البدري، وابن مسعود، والضحاك، وسعيد بن جبير، وقتادة، وابن المسيب، وابن شهاب، وابن زيد، والحسن، وإبراهيم، ومسروق، وابن حنبل، وجماعة عظيمة من المسلمين، وقول أكثر المتأخرين من الفقهاء، والمحدثين والمتكلمين، والمفسرين(٣).

واستدل أصحاب القول الثاني بما يلي:

أولًا: قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِىٓ أَرَيْنَٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾ [الإسراء: ٦٠] فهي في المنام لا اليقظة، ورؤيا الأنبياء وحي.

ثانيًا: أخرج ابن إسحاق بسنده، عن بعض آل أبي بكر: أن

---

(١) انظر: «جامع البيان» (١٤/٤٤٦)، و«الشفا» (١/٢٤٨)، و«أضواء البيان» (٣/٢٩).

(٢) «الشفا»، القاضي عياض (١/٢٤٨)، وانظر: «فتح الباري»، ابن حجر (١/٥٩٦).

(٣) «الشفا»، القاضي عياض (١/٢٤٦).

عائشة ﵂ كانت تقول: ما فقدتُّ جسدَ رسول الله ﷺ، ولكنَّ الله أسرى بروحه[١].

ثالثًا: أخرج الطبري بسنده، عن يعقوب بن عتبة بن المغيرة، أن معاوية بن أبي سفيان ﵄ كان إذا سُئل عن مسرى رسول الله ﷺ قال: كانت رُؤيا من الله صادقة[٢].

وأجيب عن أثر عائشة، ومعاوية ﵄ من وجوه:

الوجه الأول: أن الأثرين المرويين عنهما ضعيفان:

فأما أثر عائشة ففيه علتان:

الأولى: في سنده انقطاع وجهالة؛ فهو من رواية ابن إسحاق، ولم يصرح فيه بالسماع، ثم إن فيه جهالة؛ إذ لا يعرف من رواه عنها من آل أبي بكر.

الثانية: في متنه اضطراب، إذ روي عنها أنها قالت: ما فقدتُّ جَسَدَ..، ببناء فعل فقدتُّ للفاعل، مسندًا إلى ضميرها، وهي لم تكن زوجته حين وقع الإسراء حتى يسوغ أن ينسب إليها أن تقول: ما فقدتُّ.

وروي أنها قالت: ما فُقِدَ جَسَد، ببناء فعل فُقد للمجهول، وهذا يدل على أنها روت عن غيرها، ومن هذا الذي يستطيع أن يعم الأحوال والأوقات ويجزم بعدم فقد جسد رسول الله ﷺ، ومن أين يأتي هذا الجزم إذا لم يكن مرويًّا عن رسول الله ﷺ كما هو الواقع؛ إذ لم يزعم أحد أن رسول ﷺ قال ذلك[٣].

وأما أثر معاوية: فهو موقوف على يعقوب بن عتبة، ولم يدرك أحدًا من الصحابة.

---

(١) «سيرة ابن إسحاق» (٢٧٥).
(٢) «جامع البيان»، الطبري (١٤/ ٤٤٥).
(٣) محمد رسول الله، عرجون (٢/ ٣٤٨).

الوجه الثاني: أن عائشة لم تكن حينها زوجًا للرسول ﷺ، ولا في سن الضبط، ولعلها لم تكن ولدت بعد، ولا حدثت عن النبي ﷺ[(١)].

قال الزرقاني[(٢)]: «بل الذي دل عليه صحيح قولها إن الإسراء كان بجسده الشريف؛ لأنكارها رؤيته لربه رؤية عين، ولو كانت عندها منامًا لم تنكره»[(٣)].

وأما معاوية فكان كافرًا في ذلك الوقت؛ غير مشاهد للحال صغيرًا، ولم يحدث عن النبي ﷺ[(٤)].

رابعًا: جاء في «صحيح مسلم» برواية شريك، من حديث أنس، وفيه: «وهو نائم في المسجد الحرام.. وذكر القصة، فاستيقظت وأنا بالمسجد الحرام»[(٥)].

وأجيب عن رواية شريك: بما قاله القاضي عياض: «وفي روايته لهذا الحديث أوهام، أنكرها عليه العلماء، وقد بين مسلم ذلك بقوله: فقدم وأخر، وزاد ونقص منها»[(٦)].

❁ النتيجة:

ظهر لي من خلال ما سبق أن ما ذهب إليه أصحاب المدرسة العقلية هو الصواب، وذلك لقوة أدلتهم، وموافقتهم لجمهور السلف.

---

(١) انظر: «الشفا» (١/ ٢٤٥)، و«المحرر الوجيز» (١٠/ ٢٥٦).

(٢) هو: محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني المصري المالكي، خاتمة المحدثين بالديار المصرية، ولد ومات بالقاهرة، من كتبه «شرح المواهب اللدنية»، «موطأ مالك»، و«شرح البيقونية»، (ت: ١١٢٢هـ). انظر: «الأعلام للزركلي» (٦/ ١٨٤).

(٣) «شرح المواهب اللدنية»، الزرقاني (٦/ ٤ - ٥).

(٤) انظر: «الشفا» (١/ ٢٤٥)، و«المحرر الوجيز» (١٠/ ٢٥٦)،

(٥) «صحيح مسلم»، كتاب الإيمان، باب الإسراء بالرسول ﷺ (١/ ١٤٧)، برقم (١٦٣).

(٦) «إكمال المعلم بفوائد مسلم»، القاضي عياض (١/ ٤٩٧).



الآية الرابعة

۞ قال تعالى: ﴿وَزَكَرِيَّآ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُۥ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنتَ خَيْرُ ٱلْوَٰرِثِينَ ۝٨٩ فَٱسْتَجَبْنَا لَهُۥ وَوَهَبْنَا لَهُۥ يَحْيَىٰ وَأَصْلَحْنَا لَهُۥ زَوْجَهُۥٓ إِنَّهُمْ كَانُوا۟ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا ۖ وَكَانُوا۟ لَنَا خَٰشِعِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٩، ٩٠].

لأهل التفسير في معنى: ﴿وَأَصْلَحْنَا لَهُۥ زَوْجَهُۥٓ﴾ ثلاثة أقوال:

القول الأول: جعلها الله ولودًا بعد أن كانت عاقرًا، وبه قال: ابن عباس في رواية، وسعيد بن جبير، وقتادة[١] واختاره: الزمخشري[٢]، والرازي[٣]، وابن عطية[٤]، وابن جزي[٥]، والألوسي[٦]، وابن عاشور[٧].

القول الثاني: أصلح الله تعالى خُلقها ودينها، إذ كانت سيئة الخلق، وبه قال: ابن عباس في رواية[٨]، وعطاء بن أبي رباح[٩]، ومحمد بن كعب[١٠].

(١) أخرج هذه الآثار عنهم الطبري في «تفسيره» (١٦/ ٣٨٨).
(٢) «الكشاف»، الزمخشري (٣/ ١٣٣).
(٣) «مفاتيح الغيب»، الرازي (٢٢/ ١٨٣).
(٤) «المحرر الوجيز»، ابن عطية (١١/ ١٦٢).
(٥) «التسهيل في علوم التنزيل»، ابن جزي (٢/ ٢٨).
(٦) «روح المعاني»، الألوسي (٩/ ٨٣).
(٧) «التحرير والتنوير»، ابن عاشور (١٧/ ١٣٨).
(٨) أخرجه الحاكم في «المستدرك على الصحيحين» (٢/ ٣٨٣).
(٩) أخرجه ابن أبي حاتم في «تفسيره» (٨/ ٢٤٦٥).
(١٠) المصدر السابق (٨/ ٢٤٦٥).

القول الثالث: جعلها الله ولودًا حسنة الخُلق، واختاره الطبري[١].

موقف أصحاب المدرسة العقلية:

ذهب أبو زهرة، والمراغي[٢] إلى أن الإصلاح الوارد في الآية هو أن الله أزال عنها الموانع التي منعتها من الولادة فولدت.

قال أبو زهرة: «الفاء العاطفة تدل على الترتيب والتعقيب؛ **أي**: أجبناه عقب سؤاله، والتعدية باللام تدل على كمال الاختصاص بالداعي والعناية به، وإصلاح زوجه هو جعلها صالحة للولادة، بعد أن جف جهازها التناسلي، وقد كانت في ذاتها لا تلد»[٣].

أثر السياق:

ذهب أبو زهرة والمراغي إلى ترجيح هذا القول، مستندين إلى سياق الآيات، حيث بدأت بسؤال زكريا عليه السلام ربه الولد، ثم تعقيب السؤال بالفاء الدالة على قبول السؤال، ووقوع المطلوب.

❁ الدراسة:

استدل أصحاب القول الأول بما يلي:

أولًا: أخرج الطبري بسنده عن ابن جريج قال: قال ابن عباس، في قوله: ﴿وَأَصْلَحْنَا لَهُۥ زَوْجَهُۥٓ﴾ قال: وهبنا له ولدها[٤].

وأخرج بسنده أيضًا: عن سعيد، عن قتادة قوله: : ﴿وَأَصْلَحْنَا لَهُۥ زَوْجَهُۥٓ﴾ كانت عاقرًا، فجعلها الله وَلودًا، ووهب له منها يحيى[٥].

---

(١) «جامع البيان»، الطبري (١٦/ ٣٨٩).
(٢) «تفسير المراغي» (٦/ ١٩٦).
(٣) «زهرة التفاسير» (٩/ ٤٩١٠).
(٤) «جامع البيان» (١٦/ ٣٨٨).
(٥) «جامع البيان» (١٦/ ٣٨٨).

ثانيًا: أن لفظة الإصلاح تحتمل المعنى الذي سيقت له، وإن كان فيها شيء من التجوز في الاستعمال[١]، «فمحط نظر المفسر مراعاة نظم الكلام الذي سيق له؛ وإن خالف أصل الوضع اللغوي لثبوت التجوز»[٢].

ثالثًا: أن سياق الآيات يقوي هذا القول، **من وجهين**:

الوجه الأول: أن الفاء العاطفة تدل على ترتيب وقوع الإجابة على المسألة وقدم هبة يحيى مع توقفها على إصلاح الزوج للولادة لأنها المطلوب الأعظم[٣].

الوجه الثاني: أن الله سبحانه استهل هذا المقطع ببيان ما امتن به على الأنبياء من النعم العظام، فذكر ما كان من أمر يونس عليه السلام أن أخرجه من بطن لم يعهد الخروج من مثله، وعطف عليه قصة زكريا عليه السلام في هبته له ولدًا من بطن لم يعهد الحمل من مثله في العقم؛ واليأس...، ثم تلاه بإبداع ابن خالته عيسى عليه السلام على حال أغرب من حاله، فأخرجه من أنثى بلا ذكر[٤]..

رابعًا: أن هذا القول هو اختيار المحققين من أهل التفسير.

قال ابن عطية: «وإصلاح الزوجة، قيل: بأن جعلها ممن تحمل وهي عاقر قاعد؛ فحاضت وحملت، وهذا هو الذي يشبه الآية، وقيل: بأن أزيل بذاءٌ كان في لسانها، وهذا ضعيف»[٥].

---

(١) «السياق القرآني وأثره في كشف المعاني»، زيد عبد الله، مجلة العلوم التربوية والدراسات الإسلامية (١٥/ ٢).

(٢) «البرهان في علوم القرآن»، الزركشي (١/ ٣١٧).

(٣) انظر: «روح المعاني»، الألوسي (٩/ ٨٣).

(٤) انظر: «نظم الدرر»، البقاعي (١٢/ ٤٦٨ - ٤٧٠).

(٥) «المحرر الوجيز»، ابن عطية (١١/ ١٦٢).

وقال الرازي في معرض ذكر الأقوال: «أصلحها للولادة بأن أزال عنها المانع بالعادة، وهذا أليق بالقصة»[١].

وقال ابن كثير بعد ذكر القولين في الآية: «والأظهر من السياق الأول ـ أي: كانت عاقرًا لا تلد فولدت ـ»[٢].

وقال الشنقيطي: «إن كون الإصلاح هو جعلها ولودًا بعد العقم هو ظاهر السياق»[٣].

خامسًا: أن كتاب الله يفسر بعضه بعضًا، فما أجمل في مكان بيِّن في آخر، وقد ذكر سبحانه سؤال زكريا عليه السلام الولد، وإجابة الله له، مع كون زوجه عاقرًا، فقال سبحانه: ﴿وَكَانَتِ ٱمۡرَأَتِي عَاقِرٗا فَهَبۡ لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيّٗا ۝٥﴾ [مريم: ٥] إلى قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَٰمٞ وَكَانَتِ ٱمۡرَأَتِي عَاقِرٗا﴾ [مريم: ٨] وبهذا يتضح معنى الصلاح في الآية.

واستدل أصحاب القول الثاني بما يلي:

أولًا: أخرج الحاكم بسنده: عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله: ﴿وَأَصۡلَحۡنَا لَهُۥ زَوۡجَهُۥٓ﴾ قال: كان في لسان امرأة زكريا طُول، فأصلحه الله[٤].

قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

وأخرج الطبري بسنده عن عطاء بن أبي رباح في قوله: ﴿وَأَصۡلَحۡنَا لَهُۥ زَوۡجَهُۥٓ﴾ قال: كان في خُلقها سوء وفي لسانها طُول ـ وهو البَذاء ـ فأصلح الله ذلك منها[٥].

---

(١) «مفاتيح الغيب»، الرازي (٢٢/ ١٨٣).

(٢) «تفسير القرآن العظيم»، ابن كثير (٥/ ٣٧٠).

(٣) «أضواء البيان»، الشنقيطي (٤/ ١٦٣).

(٤) «المستدرك على الصحيحين» (٢/ ٤١٤).

(٥) «جامع البيان» (١٦/ ٣٨٨).

ثانيًا: أن القرآن استعمل لفظة الإصلاح في أمور الدين، والخُلق[(١)].

ثالثًا: أن عطف قوله: ﴿وَأَصۡلَحۡنَا﴾ على قوله: ﴿وَوَهَبۡنَا﴾ يدل على التغاير، إذ العطف يقتضي المغايرة، ثم إنه قدم هبته ليحيى على إصلاح الزوجة، فدل على أن حملها بيحيى مقدم على فضل الله عليها بالإصلاح.

النتيجة:

يظهر لي أن الآية محتملة للقولين، وهو الذي ارتضاه إمام المفسرين الطبري[(٢)]، ولا مرية في صحة قوله؛ إلا أن سياق الآية يقوي القول الأول.



(١) «مفاتيح الغيب»، الرازي (٢٢/ ١٨٣).

(٢) «جامع البيان»، الطبري (١٦/ ٣٨٩)، وانظر: «أضواء البيان»، الشنقيطي (٤/ ١٦٣).



الآية الخامسة

قال تعالى: ﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ ۝٦ وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ ۝٧ وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَىٰ ۝٨ فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ ۝٩ وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ﴾ [الضحى: ٦ ـ ١٠].

لأهل التفسير في معنى: ﴿السَّائِلَ﴾ ثلاثة أقوال:

القول الأول: هو سائل المعروف والصدقة، وبه قال: قتادة[(١)]، والفرَّاء[(٢)] واختاره الطبري[(٣)]، وابن جزي[(٤)].

القول الثاني: هو طالب العلم، وبه قال: أبو الدرداء، والحسن البصري، ويحيى بن آدم، وسفيان الثوري[(٥)]، واختاره الطبري[(٦)] والقرطبي[(٧)]، والألوسي[(٨)].

القول الثالث: أن السائل في الآية لفظ عام، وهو اختيار ابن القيم[(٩)]، وابن عاشور[(١٠)].

موقف أصحاب المدرسة العقلية:

ذهب أصحاب المدرسة في معنى السائل مذهبين:

فذهب محمد عبده إلى أن السائل في الآية هو طالب العلم لا غير.

---

(١) «تفسير القرآن العظيم»، ابن أبي حاتم (١٠/ ٣٤٤٤).
(٢) «معاني القرآن»، الفراء (٣/ ٢٧٥). (٣) «جامع البيان» (٢٤/ ٤٩٠).
(٤) «التسهيل لعلوم التنزيل»، ابن جزي (٢/ ٤٩١).
(٥) «تفسير القرآن العظيم»، ابن أبي حاتم (١٠/ ٣٤٤٤).
(٦) «جامع البيان» (٢٤/ ٤٩٠). (٧) «الجامع لأحكام القرآن» (٢٠/ ٦٨).
(٨) «روح المعاني»، الألوسي (١٥/ ٣٨٣). (٩) «بدائع التفسير»، ابن القيم (٥/ ٢٥٦).
(١٠) «التحرير والتنوير»، ابن عاشور (١٥/ ٤٠٢).

وذهب المراغي إلى احتمال لفظة السائل، لسائل الحاجة، وطالب العلم[١].

قال محمد عبده: «والسائل هو المستفهم عما لا يعلم، وليس هو طالب الصدقة. فإن هذا اللفظ لم يرد في كتاب الله عنوانًا للفقير والمسكين، بل جرت سنَّة الكتاب المبين على ذكرهما بوصفهما، ثم إنه لا معنى لجعله مقابلًا لقوله: ﴿وَوَجَدَكَ ضَآلًّا﴾؛ بل كان من حقه أن يكون مقابلًا لقوله: ﴿وَوَجَدَكَ عَآئِلًا﴾، على أنه لا يصح أن يكون مقابلًا لهذا أيضًا؛ لأن النبي ﷺ لم يكن سائلًا قط»[٢].

أثر السياق:

ذهب محمد عبده إلى نفي تفسير السائل بطالب الصدقة، معللًا ذلك بأن سياق الكلمة لم يرد في كتاب الله بهذا المعنى، ثم إن جعله مقابلًا للفظة ﴿ضَآلًّا﴾ يعضُد ما اختاره.

۞ الدراسة:

استدل أصحاب القول الأول، بما يلي:

أن غالب استعمال القرآن للسائل بمعنى الفقير.

قال ابن كثير: «أما السائل فمعروف، وهو الذي يبتدئ بالسؤال، وله حق»[٣].

واستدل أصحاب القول الثاني بما يلي:

أولًا: أن هذا اللفظ لم يرد في كتاب الله عنوانًا للفقير والمسكين.

---

(١) «تفسير المراغي» (١٠/ ٤٤٧).

(٢) «تفسير جزء عم»، محمد عبده (١١٧).

(٣) «تفسير القرآن العظيم»، ابن كثير (٧/ ٤١٨).

ويجاب عن استدلالهم من وجهين:

الأول: أنه لا يُسلم لكم بهذا الدليل، إذ أن هذه اللفظة وردت في كتاب الله بهذا المعنى في مواطن كثيرة، كقوله تعالى: ﴿وَفِىٓ أَمْوَٰلِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّآئِلِ وَٱلْمَحْرُومِ﴾ [الذاريات: ١٩] وقوله تعالى: ﴿لِّلسَّآئِلِ وَٱلْمَحْرُومِ﴾ [الذاريات: ١٩].

الثاني: يجب حمل الآية على ظاهرها، ما لم يرد دليل يصرفها عن ظاهرها، وليس ثمة صارف يخرج طالب الصدقة من الآية.

ثانيًا: أن قوله: ﴿وَأَمَّا ٱلسَّآئِلَ فَلَا تَنْهَرْ ﴿١٠﴾﴾ مقابل قوله: ﴿وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ ﴿٧﴾﴾؛ لأن الضلال يستدعي السؤال عن الطريق، فالضال معتبر من صنف السائلين[(١)].

ثالثًا: أخرج الترمذي بسنده: عن أبي سعيد الخدري ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: (**إِنَّ النَّاسَ لَكُمْ تَبَعٌ؛ وَإِنَّ رِجَالًا يَأْتُونَكُمْ مِنْ أَقْطَارِ الأَرْضِ يَتَفَقَّهُونَ، فَإِذَا أَتَوْكُمْ فَاسْتَوْصُوا بِهِمْ خَيْرًا**)[(٢)].

وأجيب عنه: بأن الحديث ضعيف الإسناد، فيه أبو هارون العبدي[(٣)].

قال الألباني في حكمه على الحديث: ضعيف[(٤)].

واستدل أصحاب القول الثالث بأن التعريف في: ﴿ٱلسَّآئِلَ﴾ تعريف

---

(١) «التحرير والتنوير» (١٥/ ٤٠٢).

(٢) «سنن الترمذي» (٥/ ٣٠)، برقم (٢٦٥٠).

(٣) أبو هارون: عمارة بن جوين العبدي، كان شعبة يضعِّفه، وقال النسائي: أبو هارون العبدي متروك الحديث، وقال ابن عدي: ليس بثقة، انظر: «الكامل في الضعفاء»، ابن عدي (٥/ ٧٧).

(٤) «ضعيف الجامع الصغير»، الألباني برقم (١٧٩٧).

الجنس، فيعم كل سائل[1].

❁ النتيجة:

من خلال ما سبق ظهر لي أن ما ذهب إليه محمد عبده، من نفي دخول طالب الصدقة في معنى الآية، جانب فيه الصواب، والذي يظهر أن حمل السائل على الفقير وطالب العلم أولى؛ وذلك أن اللفظ عام ويحتملهما.

قال ابن القيم: «قال أكثر المفسرين: هو سائل المعروف والصدقة لا تنهره إذا سألك؛ فقد كنت فقيرًا فإما أن تطعمه وإما أن ترده ردًّا لينًا. وقال الحسن: أما إنه ليس بالسائل الذي يأتيك ولكن طالب العلم. . ، والتحقيق أن الآية تتناول النوعين»[2].

قال ابن عاشور: «فلا يختص السائلُ بسائل العطاء؛ بل يشمل كل سائل، وأعظم تصرفات الرسول ﷺ بإرشاد المسترشدين، . . والتعريف في ﴿ٱلسَّآئِلَ﴾ تعريف الجنس؛ فيعم كل سائل؛ أي: عمّا يُسأل النبي ﷺ عن مثله»[3].



(١) «التحرير والتنوير» (١٥/ ٤٠٢).
(٢) «بدائع التفسير»، ابن القيم (٥/ ٢٥٦).
(٣) «التحرير والتنوير»، ابن عاشور (١٥/ ٤٠٢).



المَبحَثُ الثَّالِثُ

أثر السياق في عود الضمير

الآية الأولى

۞ قال تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٣].

لأهل التفسير في عود الضمير في قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ قولان:

القول الأول: أن الضمير يعود على القرآن، وهو قول: قتادة، ومجاهد[١]، واختاره الطبري، والثعلبي[٢]، والزمخشري[٣].

القول الثاني: أن الضمير يعود على الرسول ﷺ، **والمعنى**: من مثل محمد ﷺ من البشر، واختاره أبو جعفر[٤]، وحكاه

---

(١) أخرج أثر قتادة، ومجاهد الطبري في «تفسيره» (١/ ٣٩٦ - ٣٩٧).

(٢) «الكشف والبيان»، الثعلبي (١/ ١٨٦)، وهو: أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، المفسر المشهور، كان أوحد زمانه في علم التفسير، وصنف التفسير الكبير، وكان حافظًا عالمًا بارعًا في العربية موثقًا، توفي سنة سبع وعشرين وأربعمائة. «وفيات الأعيان» (١/ ٧٩ - ٨٠).

(٣) «الكشاف»، الزمخشري (١/ ١٢٩).

(٤) هو: أبو جعفر محمد بن عبد الله الهندواني الحنفي الفقيه، توفي سنة اثنان وستين وثلاثمائة. «سير أعلام النبلاء» (١٦/ ٣١).

الطبري[١]، وأبو الليث السمرقندي[٢].

موقف أصحاب المدرسة العقلية:

اختلف أصحاب المدرسة العقلية في عود الضمير في: ﴿مِّثْلِهِۦ﴾:

فذهب أبو زهرة[٣]، والمراغي[٤]، وشلتوت[٥] إلى إعادة الضمير على القرآن.

وذهب محمد عبده، ووافقه محمد رضا إلى إعادة الضمير على النبي ﷺ.

قال محمد رضا: «فيه وجهان، **أحدهما**: أن الضمير في ﴿مِّثْلِهِۦ﴾ للقرآن المعبر عنه بقوله تعالى: ﴿مِّمَّا نَزَّلْنَا﴾، **والثاني**: أنه لعبدنا. قال شيخنا: وهو أرجح بدليل ﴿مِّن﴾ الداخلة على ﴿مِّثْلِهِۦ﴾ الدالة على النشوء؛ أي: فإن كان أحد ممن يماثل الرسول بالأمية يقدر على الإتيان بسورة فليفعل، . . . وائتوا بسورة واحدة من مثل هذا النبي الأمي، فإذا أمكن لكم ذلك فلخاطر الريب أن يمر بنفوسكم، وإلا فما حاجة إعراضكم عن دعوته، وإبطائكم عن تلبيته؟»[٦].

---

(١) «جامع البيان»، الطبري (١/ ٣٩٧).

(٢) «بحر العلوم»، أبي الليث السمرقندي (١/ ١٠٢)، وهو: نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي، أبو الليث، الملقب بإمام الهدى، علامة، من أئمة الحنفية، من الزهاد المتصوفين، له تصانيف نفيسة منها: «بحر العلوم في تفسير القرآن»، و«بستان العارفين»، و«شرعة الإسلام».. انظر: «سير أعلام النبلاء» (١٦/ ٣٢٣)، «الأعلام» (٨/ ٢٧).

(٣) «زهرة التفاسير» (١/ ١٦٥).

(٤) «تفسير المراغي» (١/ ٦٢).

(٥) «الفتاوى، دراسة لمشكلات المسلم المعاصر»، محمود شلتوت (٤٩).

(٦) «تفسير المنار» (١/ ١٦٠ ـ ١٦١).

أثر السياق:

استدل محمد عبده بدخول ﴿مِن﴾ على ﴿مِثْلِهِۦ﴾ الدالة على البدء، على ترجيح ما مال إليه.

❁ الدراسة:

استدل الجمهور بما يلي:

أولًا: أن إعادة الضمير إلى القرآن له نظائر في كتاب الله، ففي قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [هود: ١٣]، وقوله تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٨]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ فَأْتُوا۟ بِكِتَٰبٍ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَآ أَتَّبِعْهُ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [القصص: ٤٩]؛ فحمل هذه الآية على موافقة نظائرها في القرآن أولى في تفسيرها.

قال الطبري: «والتأويل الأول الذي قاله مجاهد، وقتادة، هو التأويل الصحيح؛ لأن الله ـ جل ثناؤه ـ قال في سورة أخرى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ قُلْ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ﴾ [يونس: ٣٨]،

ومعلومٌ أن السورة ليست لمحمد بنظير ولا شبيه، فيجوز أن يقال: فأتوا بسورة مثل محمد»[١].

ثانيًا: أن إعادة الضمير على القرآن أبلغ وأقوى في الإعجاز؛ وذلك أنهم إذا خوطبوا جميعًا ـ وهم الجم الغفير ـ بأن يأتوا بطائفة يسيرة من جنس ما أتى به واحد منهم، كان أبلغ في التحدي من أن يقال

---

(١) «جامع البيان» (١/ ٣٩٧)، وانظر: «الكشاف» (١/ ١٢٩)، و«التسهيل لعلوم التنزيل» (١/ ٥٨)، و«تفسير ابن كثير» (١/ ١٩٩).

لهم: ليأتي واحد آخر بنحو ما أتى به هذا الواحد»[(١)].

ثالثًا: أن رد الضمير إلى المنزَّلِ أوجه؛ لأن القرآن جدير بسلامة الترتيب والوقوع على أصح الأساليب، والكلام مع ردّ الضمير إلى المنزَّل أحسن ترتيبًا، وذلك أن الحديث في المنزَّل لا في المنزَّل عليه، وهو مسوق إليه ومربوط به، فحقه أن لا يفك عنه برد الضمير على غيره، ألا ترى أن المعنى: وإن ارتبتم في أن القرآن منزَّل من عند الله؛ فهاتوا أنتم نبذًا مما يماثله ويجانسه، وقضية الترتيب لو كان الضمير مردودًا إلى الرسول ﷺ أن يقال: وإن ارتبتم في أن محمدًا مُنزَّل عليه فهاتوا قرآنًا من مثله[(٢)].

رابعًا: أن سياق الآيات أتى في معرض التحدي، والتحدي بالقرآن أولى وأعظم منه بشخص الرسول ﷺ، وهو الملائم لقوله تعالى: ﴿وَٱدْعُواْ شُهَدَآءَكُم﴾[(٣)].

قال ابن كثير بعد ذكر القولين: «والصحيح الأول؛ لأن التحدي عام لهم كلهم، مع أنهم أفصح الأمم، وقد تحداهم بهذا في مكة والمدينة مرات عديدة، مع شدة عداوتهم له وبغضهم لدينه، ومع هذا عجزوا عن ذلك»[(٤)].

❁ النتيجة:

ظهر لي أن إعادة الضمير على القرآن هو القول الراجح، لقوة أدلة القائلين به، ثم إنه قول جماهير المفسرين[(٥)].

---

(١) «الكشاف»، الزمخشري (١/ ١٢٩)، وانظر: «روح المعاني»، الألوسي (١/ ١٩٦ - ١٩٧).

(٢) «الكشاف»، الزمخشري (١/ ١٢٩) بتصرف.

(٣) انظر: «الكشاف»، الزمخشري (١/ ١٢٩).

(٤) «تفسير القرآن العظيم» (١/ ١٩٩).

(٥) انظر: «المحرر الوجيز» (١/ ١٤٣)، و«التسهيل لعلوم التنزيل» (١/ ٥٨)، و«تفسير =



الآية الثانية

ﷺ قال تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖۗ وَلَا يَحِلُّ لَكُمۡ أَن تَأۡخُذُواْ مِمَّآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ شَيۡـًٔا إِلَّآ أَن يَخَافَآ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِۖ فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِمَا فِيمَا ٱفۡتَدَتۡ بِهِۦۗ تِلۡكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعۡتَدُوهَاۚ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٢٢٩﴾ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥۗ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِۗ وَتِلۡكَ حُدُودُ ٱللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوۡمٖ يَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢٩، ٢٣٠].

لأهل التفسير في عود الضمير في قوله: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِمَا﴾ قولان:

القول الأول: ذهب جماهير المفسرين إلى إعادة الضمير في قوله: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ﴾ إلى أن الضمير عائد على المرأة وزوجها الأول. وهو قول علي بن أبي طالب(١)، وابن عباس رضي الله عنهم، والضحاك(٢)، واختاره الطبري، والسمرقندي(٣)، وابن عطية(٤)، وابن جزي(٥)، وابن تيمية(٦)، وابن كثير(٧).

= القرآن العظيم» (١/ ١٩٩)، و«الدر المنثور» (١/ ١٨٩)، و«روح المعاني» (١/ ١٩٧)، و«فتح البيان في مقاصد القرآن» (١/ ١٠٦).

(١) «معاني القرآن»، النحاس (١/ ٢٠٧).

(٢) أخرج أثر ابن عباس، والضحاك الطبري في «تفسيره» (٤/ ١٧٥).

(٣) «بحر العلوم»، السمرقندي (١/ ٢٠٩).

(٤) «المحرر الوجيز»، ابن عطية (٢/ ٢٠٥).

(٥) «التسهيل لعلوم التنزيل» (١/ ١١٢).

(٦) «مجموع الفتاوى»، ابن تيمية (٣٣/ ١٩).

(٧) «تفسير القرآن العظيم»، ابن كثير (١/ ٦٢٩).

القول الثاني: أن الضمير عائد على المرأة وزوجها الثاني، حكاه أبو حيان[(١)].

موقف أصحاب المدرسة العقلية:

اختلف أصحاب المدرسة العقلية في عود الضمير في قوله: ﴿جُنَاحَ﴾:

فذهب أبو زهرة[(٢)] إلى إعادة الضمير على المرأة والزوج الأول.

وذهب محمد عبده، ووافقه محمد رضا[(٣)] إلى أن الضمير عائد على المرأة وزوجها الثاني.

قال محمد رضا: «فإن ﴿فَإِن طَلَّقَهَا﴾ الزوج الثاني ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ﴾ أي الزوج الثاني؛ والمرأة ﴿أَن يَتَرَاجَعَآ﴾ هذا ما اختاره الأستاذ الإمام خلافًا للجلال وغيره من القائلين: إن المراد الزوج الأول والمرأة، قال: وحكمته بعد قوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٨] هي إزالة وهم من يتوهم أن الزوج الأول يكون أحق بها، ولا تظهر لنا حكمة في قولهم إن المراد الزوج الأول والمرأة»[(٤)].

أثر السياق:

مال محمد عبده إلى هذا القول مستندًا على آية سابقة، قال تعالى فيها: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾، ولو قيل بالقول الأول، فلا معنى لهذا الحكم.

۞ الدراسة:

استدل الجمهور بما يلي:

أولًا: أخرج الطبري بسنده عن عليّ بن أبي طلحة، عن

---

(١) «البحر المحيط» (٢/ ٣٢٢).

(٢) «زهرة التفاسير» (٢/ ٧٨٤).

(٣) «تفسير المنار» (٢/ ٣١٧).

(٤) المصدر السابق (٢/ ٣١٧).

ابن عباس رضي الله عنهما قوله: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥۗ﴾ يقول: إن طلقها ثلاثًا، فلا تحلُّ حتى تنكح زوجًا غيره[(١)].

وأخرج بسنده عن قتادة قال: جعل الله الطلاق ثلاثًا، فإذا طلقها واحدة فهو أحقُّ بها ما لم تنقض العدة، وعدَّتها ثلاث حيض، فإن انقضت العدة قبل أن يكون راجعها فقد بانت منه، وصارت أحق بنفسها، وصار خاطبًا من الخطَّاب، فكان الرجل إذا أراد طلاق أهله نظر حيضتها، حتى إذا طهرت طلقها تطليقة في قُبُل عدَّتها عند شاهدَي عدل، فإن بدا له مراجعتها راجعها ما كانت في عدتها، وإن تركها حتى تنقضي عدَّتها فقد بانت منه بواحدة، وإن بدا له طلاقُها بعد الواحدة وهي في عدَّتها نظرَ حيضتها، حتى إذا طُهرت طلقها تطليقة أخرى في قُبُل عدَّتها، فإن بدا له مراجعتُها راجعها، فكانت عنده على واحدة، وإن بدا له طلاقها طلقها الثالثة عند طُهرها، فهذه الثالثة التي قال الله تعالى ذكره: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥۗ﴾[(٢)].

ثانيًا: إجماع العلماء على عود الضمير على الزوج الأول، والمرأة[(٣)].

قال ابن عطية: «﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا﴾ أي المرأة والزوج الأول، قاله ابن عباس، ولا خلاف فيه»[(٤)].

---

(١) «جامع البيان» (٤/ ١٧٣). (٢) المصدر السابق (٤/ ١٧٣).

(٣) انظر: «جامع البيان» (٤/ ١٧٥)، و«معاني القرآن» (١/ ٢٠٧)، و«تفسير القرآن»، السمعاني (١/ ٢٣٤)، و«الكشاف» (١/ ٣٠٤)، و«المحرر الوجيز» (٢/ ٢٥٠)، و«مفاتيح الغيب» (٦/ ١١٤)، و«الجامع لأحكام القرآن» (٣/ ١٠١)، و«تفسير القرآن العظيم» (١/ ٦٢٩)، و«بدائع التفسير» (١/ ٤٠٧)، و«لباب التأويل في معاني التنزيل» (١/ ١٦٤)، و«إرشاد العقل السليم» (١/ ٢٢٧)، و«روح المعاني» (١/ ٥٣٦)، و«فتح البيان» (٢/ ٢٧)، و«التحرير والتنوير» (٢/ ٤١٦)، و«صفوة الآثار» (٣/ ٤٠٦)، و«زهرة التفاسير» (٢/ ٧٨٤).

(٤) «المحرر الوجيز»، ابن عطية (٢/ ٢٠٥).

وقال القرطبي: «المراد بقوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا﴾: الطلقة الثالثة: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ وهذا مجمع عليه لا خلاف فيه»[(١)].

قال الخضيري: «وهذا إجماع صحيح، لعدم وجود خلاف بين المفسرين في ذلك»[(٢)].

ثالثًا: أن سياق الآية يؤيد هذا القول، فقوله: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا﴾؛ **أي**: الزوج الثاني الذي تزوجها بعد الطلقة الثالثة؛ لأن الله قد ذكره بقوله: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾، ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا﴾؛ **أي**: على المرأة المطلقة والزوج الأول أن يتراجعا بنكاح جديد، فظهر أن سياق الآية يقوي هذا القول[(٣)].

قال أبو حيان: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا﴾ يعني الزوج الذي طلق مرة بعد مرة، وهو راجع إلى قوله: ﴿أَوْ تَسْرِيحٌۢ بِإِحْسَٰنٍ﴾ كأنه قال: فإن سرَّحها التسريحة الثالثة الباقية من عدد الطلاق[(٤)].

واستدل أصحاب القول الثاني بما يلي:

أولًا: أن لفظ الآية يحتمل هذا المعنى، ودلالة الآية على حكمين أولى من دلالتها على أحدهما.

قال أبو حيان: «ولا خلاف فيه بين أهل العلم على أن اللفظ يحتمل أن يعود على الزوج الثاني والمرأة، **وتكون الآية قد أفادت حكمين:**

---

(١) «الجامع لأحكام»، القرطبي (٣/ ١٠١).
(٢) «الإجماع في التفسير»، محمد الخضيري (٢٢٩).
(٣) «مفاتيح الغيب»، الرازي (٦/ ١١٤)، بتصرف.
(٤) «البحر المحيط»، أبو حيان (٢/ ٣٢٢).

أحدهما: أن المبتوتة ثلاثًا تحل للأول بعد نكاح زوج غيره بالشروط التي تقدمت، وهذا مفهوم من صدر الآية.

والحكم الثاني: أنه يجوز للزوج الثاني الذي طلقها أن يراجعها؛ لأنه ينزل منزلة الأول، فيجوز لهما أن يتراجعا، ويكون ذلك دفعًا لما يتبادر إليه الذهن من أنه إذا طلقها الثاني حلت للأول، فبكونها حلت له اختصت به، ولا يجوز للثاني أن يردها، فيكون قوله: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ﴾ مبينًا أن حكم الثاني حكم الأول، وأنه لا يتحتم أن الأول يراجعها، بل بدليل إن انقضت عدّتها من الثاني فهي مخيرة فيمن تريد منهما أن تتزوجه، فإن لم تنقضِ عدّتها، وكان الطلاق رجعيًا، فلزوجها الثاني أن يراجعها»[1].

ثانيًا: أن إعادة الضمير على الزوج الأول يحتاج إلى إضمار بين قوله: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا﴾ وبين قوله: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ﴾ وذلك المحذوف هو: وانقضت عدّتها منه؛ **أي**: فإن طلقها الثاني وانقضت عدتها منه فلا جناح على المطّلق ثلاثًا والزوجة أن يتراجعا، بخلاف إعادته على الزوج الثاني فإنه لا يحتاج، وهو أولى[2].

ثالثًا: أن حمله على الزوج الثاني أدعى لتكون الضمائر كلها منساقة انسياقًا واحدًا لا تلوين فيه.

قال أبو حيان: «وقوله: ﴿إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ﴾؛ **أي**: إن ظن الزوج الثاني والزوجة أن يقيما حدود الله؛ لأن الطلاق لا يكاد يكون في الغالب إلَّا عند التشاجر والتخاصم والتباغض، وتكون الضمائر كلها منساقة انسياقًا واحدًا لا تلوين فيه، ولا اختلاف مع استفادة هذين

---

(١) «البحر المحيط» (٢/ ٣٢٢)، بتصرف.

(٢) «مفاتيح الغيب»، الرازي (٦/ ١١٤)، بتصرف.

الحكمين من حمل الضمائر على ظاهرها، وهذا الذي ذكرناه غير منقول، بل الذي فهموه هو تكوين[١] الضمائر واختلافها».

❁ النتيجة:

يظهر لي أن إعادة الضمير على الزوج الأول والمرأة، هو الصواب لقوة أدلة أصحابه، **ويضاف إليه:**

أولًا: أن سياق الآيات يعضد إعادة الضمير على الزوج الأول والمرأة، وذلك أن الله ذكر قبلُ: أن الطلاق الذي تحصل به الرجعة مرتان، واحدة بعد الأخرى فقال: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖۗ﴾؛ فناسب أن يُعقب ببيان أحكام الطلقة الثالثة، فقال: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥۗ﴾؛ فنفى حلَّ الزوجة المطلقة طلاقًا بائنًا لزوجها إلا أن تُنكح من زوج آخر، فإن حصل وطلقها الزوج الثاني، فلا جناح على الأول وعليها في المراجعة، فتبين أن إعادته على الزوج الأول هو المناسب للآية، والله أعلم.

قال ابن تيمية: «وقد قال الله تعالى: ﴿وَٱلۡمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٖۚ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكۡتُمۡنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِيٓ أَرۡحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤۡمِنَّ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ﴾ [البقرة: ٢٢٨]؛ فهذا يقتضي أن هذا حال كل مطلقة، فلم يشرع إلا هذا الطلاق، ثم قال: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ﴾؛ أي: هذا الطلاق المذكور ﴿مَرَّتَانِۖ﴾. وإذا قيل: سبِّح مرتين، أو ثلاث مرات، لم يُجزه أن يقول: سبحان الله مرتين، بل لا بد أن ينطق بالتسبيح مرة بعد مرة... ثم قال بعد ذلك: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥۗ﴾؛ فهذه الطلقة لم يشرعها الله إلا بعد الطلاق الرجعي مرتين»[٢].

---

(١) هكذا هي في طبعتين من «البحر المحيط» والظاهر أنه تصحيف صوابه: تلوين.

(٢) «مجموع الفتاوى» (٣٣/ ٨٠ ـ ٨١).

ثانيًا: أن أعادة الضمير على الزوج الأول فيه معنى جديد، بخلاف إعادته على الزوج الثاني؛ فإن فيه تأكيدًا لما قررته الآية السابقة لها، والتأسيس مقدَّم على التأكيد.





الآية الثالثة

قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ ۖ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ ﴿٦١﴾ ثُمَّ رُدُّوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ مَوْلَىٰهُمُ ٱلْحَقِّ ۚ أَلَا لَهُ ٱلْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ ٱلْحَٰسِبِينَ﴾ [الأنعام: ٦١، ٦٢].

للمفسرين في عود الضمير في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ رُدُّوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ﴾ قولان:

القول الأول: الذين تتوفاهم الملائكة من البشر، وهو اختيار الزمخشري(١)، والقرطبي(٢)، والشوكاني(٣)، وابن عاشور(٤).

القول الثاني: الملائكة ترد إلى ربها بعد تمام ما وكل إليها من موت الناس، وهو اختيار الطبري(٥).

موقف أصحاب المدرسة العقلية:

قال محمد رشيد: «الظاهر المتبادر أن المعنى ثم يرد أولئك الذين تتوفاهم الرسل إلى الله، الذي هو مولاهم الحق؛ ليحاسبهم ويجازيهم على أعمالهم.

وقيل: إن المعنى ثم يرد أولئك الرسل إلى ربهم بعد تمام ما وكل

(١) «الكشاف»، الزمخشري (٢/ ٣٢).
(٢) «الجامع لأحكام القرآن»، القرطبي (٧/ ٧).
(٣) «فتح القدير»، الشوكاني (٢/ ١٨١).
(٤) «التحرير والتنوير»، ابن عاشور (٧/ ٢٧٩).
(٥) «جامع البيان»، الطبري (٩/ ٢٩٣).

إليهم بموت جميع الناس، فيموتون هم أيضًا، ذكره الرازي وهو ضعيف من وجوه؛ منها: مخالفته لآية السجدة[١]، ومنها أن الكلام في البشر وبيان الدين لهم، وإقامة الحجة عليهم، ومنها أن الحساب الذي ختمت بذكره الآية حساب البشر لا حساب ملك الموت وأعوانه»[٢].

أثر السياق:

ذهب محمد رضا إلى إعادة الضمير على البشر؛ لأنه الملائم لسياق الآيات، إذ الكلام فيهم، وبيان الدين لهم، ثم إن ختم الآية بذكر حسابهم أمارة ترجح اختياره.

۞ الدراسة:

استدل القائلون بأن الضمير عائد على البشر بما يلي:

أولًا: أن سياق الآيات يعضد هذا القول **من وجوه:**

الوجه الأول: أن الآيات في معرض الحديث عن الإنسان، وبيان قدرة الله عليه، وإحصاء مننه النازلة به، وعليه فإعادة الضمير عليه أولى من الملائكة.

الوجه الثاني: أن الحساب الذي ختمت به الآية في حق بني البشر لا الملائكة، فهم ﴿لَا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحريم: ٦].

ثانيًا: أن هذا هو الظاهر من لفظ الآية، وهو الأصل فلا يصار إلى غيره إلا بقرينة.

قال ابن عطية: «والضمير في ﴿رُدُّوٓاْ﴾ عائد على المتقدم ذكرهم،

---

(١) وهي قوله تعالى: ﴿قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾ [السجدة: ١١].

(٢) «تفسير المنار» (٧/٣٩٩ ـ ٤٠٠).

ويظهر أنه يعود على العباد فهو أعلم برد الكل»[١].

وقال أبو حيان: «والظاهر عود الضمير على العباد، ويحتمل أن يعود الضمير في ﴿رُدُّوٓاْ﴾: على ﴿أَحَدَكُمُ﴾، على المعنى لأنه لا يريد بـ ﴿أَحَدَكُمُ﴾ ظاهره من الأفراد؛ إنما معناه الجمع.

وقيل: الضمير يعود على ﴿رُسُلُنَا﴾؛ أي: الملائكة يموتون كما يموت بنو آدم، ويردون إلى الله تعالى. وعوده على العباد أظهر»[٢].

وقال الشوكاني: «قوله: ﴿ثُمَّ رُدُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ مَوۡلَىٰهُمُ ٱلۡحَقِّۚ﴾ معطوف على ﴿تَوَفَّتۡهُ﴾، والضمير راجع إلى ﴿أَحَدَكُمُ﴾ لأنه في معنى الكل مع الالتفات من الخطاب إلى الغيبة: أي ردُّوا بعد الحشر إلى الله»[٣].

❁ النتيجة:

ظهر لي من خلال ما سبق أن ما اختاره محمد رضا هو الأقرب الذي يعضده سياق الآيات، مع احتمال اللفظ للمعنيين، إلا أنه في الأول أظهر.

قال ابن كثير: «قال ابن جرير: ﴿ثُمَّ رُدُّوٓاْ﴾؛ يعني: الملائكة ﴿إِلَى ٱللَّهِ مَوۡلَىٰهُمُ ٱلۡحَقِّۚ﴾...، ويحتمل أن يكون المراد بقوله: ﴿ثُمَّ رُدُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ﴾؛ يعني: الخلائق كلهم إلى الله يوم القيامة، فيحكم فيهم بعدله، كما قال: ﴿قُلۡ إِنَّ ٱلۡأَوَّلِينَ وَٱلۡأٓخِرِينَ ﴿٤٩﴾ لَمَجۡمُوعُونَ إِلَىٰ مِيقَٰتِ يَوۡمٖ مَّعۡلُومٖ﴾ [الواقعة: ٤٩، ٥٠]، وقال: ﴿وَحَشَرۡنَٰهُمۡ فَلَمۡ نُغَادِرۡ مِنۡهُمۡ أَحَدٗا ﴿٤٧﴾﴾ إلى قوله: ﴿وَلَا يَظۡلِمُ رَبُّكَ أَحَدٗا﴾ [الكهف: ٤٧ ـ ٤٩]، ولهذا قال تعالى: ﴿مَوۡلَىٰهُمُ ٱلۡحَقِّۚ أَلَا لَهُ ٱلۡحُكۡمُ وَهُوَ أَسۡرَعُ ٱلۡحَٰسِبِينَ ﴿٦٢﴾﴾»[٤].

---

(١) «المحرر الوجيز»، ابن عطية (٦/ ٦٧).

(٢) «البحر المحيط»، أبو حيان (٤/ ١٩٤).

(٣) «فتح القدير»، الشوكاني (٢/ ١٨١).

(٤) «تفسير القرآن العظيم» (٣/ ٢٦٨).



الآية الرابعة

قال تعالى: ﴿لِيُحِقَّ ٱلْحَقَّ وَيُبْطِلَ ٱلْبَٰطِلَ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُجْرِمُونَ ۝٨ إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَٱسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّى مُمِدُّكُم بِأَلْفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُرْدِفِينَ ۝٩ وَمَا جَعَلَهُ ٱللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِۦ قُلُوبُكُمْ ۚ وَمَا ٱلنَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ۝١٠ إِذْ يُغَشِّيكُمُ ٱلنُّعَاسَ أَمَنَةً مِّنْهُ وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِۦ وَيُذْهِبَ عَنكُمْ رِجْزَ ٱلشَّيْطَٰنِ وَلِيَرْبِطَ عَلَىٰ قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ ٱلْأَقْدَامَ ۝١١ إِذْ يُوحِى رَبُّكَ إِلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ أَنِّى مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ۚ سَأُلْقِى فِى قُلُوبِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلرُّعْبَ فَٱضْرِبُوا۟ فَوْقَ ٱلْأَعْنَاقِ وَٱضْرِبُوا۟ مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ﴾ [الأنفال: ٨ ـ ١٢].

لأهل التفسير في عود الضمير في قوله تعالى: ﴿فَٱضْرِبُوا۟ فَوْقَ ٱلْأَعْنَاقِ﴾ قولان:

القول الأول: أن الضمير عائدٌ على الملائكة، وبه قال السمعاني(١)، والبغوي(٢)، والرازي(٣)، وابن كثير(٤)، والقرطبي(٥)، وأبو حيان(٦)، والبيضاوي(٧).

القول الثاني: أن الضمير عائدٌ على المؤمنين، واختاره الطبري(٨)،

---

(١) «تفسير القرآن»، السمعاني(٢/ ٢٥٢). (٢) «معالم التنزيل»، البغوي (٣/ ٣٣٤).
(٣) «مفاتيح الغيب»، الرازي (١٥/ ١٣٥).
(٤) «تفسير القرآن العظيم»، ابن كثير (٤/ ٢٣).
(٥) «الجامع لأحكام القرآن»، القرطبي (٧/ ٢٤٠).
(٦) «البحر المحيط» (٤/ ٩٥). (٧) «تفسير البيضاوي» (٢/ ٣٤٥).
(٨) «جامع البيان» (١١/ ٦٩).

والرازي[١].

موقف أصحاب المدرسة العقلية:

ذهب محمد عبده، ووافقه محمد رضا[٢]، ومحمد المراغي[٣] إلى أن الضمير عائدٌ على المؤمنين.

قال محمد رضا: «مقتضى السياق أن وحي الله للملائكة قد تم بأمره إياهم بتثبيت المؤمنين، كما يدل عليه الحصر في قوله عن إمداد الملائكة: ﴿وَمَا جَعَلَهُ ٱللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ﴾، وقوله تعالى: ﴿سَأُلْقِي فِي قُلُوبِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلرُّعْبَ﴾ بدء كلام خوطب به النبي ﷺ والمؤمنون تتمة للبشرى؛ فيكون الأمر بالضرب موجهًا إلى المؤمنين قطعًا، وعليه المحققون الذين جزموا بأن الملائكة لم تقاتل يوم بدر تبعًا لما قبله من الآيات، وقيل: إن هذا مما أوحي إلى الملائكة، وتأوَّله هؤلاء بأنه تعالى أمرهم بأن يلقوا هذا المعنى في قلوب المؤمنين بالإلهام، كما كان الشيطان يخوفهم ويلقي في قلوبهم ضده بالوسواس. ولا يرد على الأول ما قيل من أنه لا يصح إلا إذا كان الخطاب قد وجه إلى المؤمنين قبل القتال والسورة قد نزلت بعده؛ لأن نزول السورة بنظمها وترتيبها بعده لا ينافي حصول معانيها قبله وفي أثنائه؛ فإن البشارة بالإمداد بالملائكة وما وليه قد حصل قبل القتال، وأخبر به النبي ﷺ أصحابه، ثم ذكرهم الله تعالى به بإنزال السورة برمَّتها تذكيرًا بمننه، ولولا هذا لم تكن للبشارة تلك الفائدة، والخطاب في السياق كله موجَّه إلى المؤمنين؛ وإنما ذكر فيها وحيه تعالى للملائكة بما ذكر عرضًا.

---

(١) «مفاتيح الغيب» (١٥/ ٤٦٤).

(٢) «تفسير المنار» (٩/ ٥١٢).

(٣) «تفسير المراغي» (٣/ ٤٩١).

وقد غفل عن هذا المعنى الألوسي تبعًا لغيره، وادعى أن الآية ظاهرة في قتال الملائكة.

وقد وردت روايات ضعيفة، تدل على قتال الملائكة، لم يعبأ الإمام ابن جرير بشيء منها، ولم يجعلها حقيقة أن تذكر، ولو لترجيح غيرها عليه.

وما أدري أين يضع بعض العلماء عقولهم عندما يغترون ببعض الظواهر؛ وبعض الروايات الغريبة التي يردها العقل، ولا يثبتها ما له قيمة من النقل، فإذا كان تأييد الله للمؤمنين بالتأييدات الروحانية التي تضاعف القوة المعنوية، وتسهيله لهم الأسباب الحسية كإنزال المطر؛ وما كان له من الفوائد لم يكن كافيًا لنصره إياهم على المشركين بقتل سبعين، وأسر سبعين حتى كان ألف ـ وقيل آلاف ـ من الملائكة يقاتلونهم معهم فيفلقون منهم الهام، ويقطعون من أيديهم كل بنان، فأي مزية لأهل بدر فضِّلوا بها على سائر المؤمنين ممن غزوا بعدهم وأذلوا المشركين؛ وقتلوا منهم الألوف؟[1]..

أثر السياق:

ذهب محمد رضا إلى أن الخطاب في قوله: ﴿فَٱضۡرِبُواْ﴾ للمؤمنين، وذلك لأن الملائكة لم تقاتل يوم بدر لدلالة ما قبل هذه الآية عليه.

۞ الدراسة:

استدل أصحاب القول الأول بما يلي:

أولًا: أن عود الضمير على الملائكة موافق لسياق الآيات، من وجوه:

---

(١) «تفسير المنار»، محمد رشيد (٩/ ٥١٢).

الوجه الأول: أن سياق الآية خاص بالملائكة من مطلعها؛ فبدأت بقوله تعالى: ﴿إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾، ثم جيء بجملة معترضة بعدها أخبر الله فيها الملائكة والمؤمنين معًا إذ قال سبحانه: ﴿سَأُلْقِي فِي قُلُوبِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلرُّعْبَ﴾، وجاء قبلها قوله: ﴿فَثَبِّتُوا۟﴾ وهو خطاب أو أمر للملائكة بتثبيت المؤمنين، ثم جاءت بعد الجملة الاعتراضية الجملة المتفرعة عن الجملة الأولى الموجهة إلى الملائكة بضرب الأعناق، وضرب البنان من الكافرين[(١)].

قال البغوي: «قيل: هذا خطاب مع المؤمنين، وقيل: هذا خطاب مع الملائكة، وهو متصل بقوله: ﴿فَثَبِّتُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ وقوله: ﴿فَوْقَ ٱلْأَعْنَاقِ﴾»[(٢)].

قال أبو حيان: «والذي يظهر أن ما بعد ﴿إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ﴾، هو من جملة الموحى به، وأن الملائكة هم المخاطبون بتثبيت المؤمنين وبضرب فوق الأعناق وكل بنان»[(٣)].

الوجه الثاني: أن إعادة الضمير إلى الملائكة أولى، «لأن الأصل توافق الضمائر في المرجع حذرًا من التشتيت»[(٤)]؛ وذلك أن الضمير في قوله تعالى: ﴿فَثَبِّتُوا۟﴾، عائد على الملائكة، فإعادته عليهم في قوله: ﴿فَٱضْرِبُوا۟﴾ وقوله: ﴿وَٱضْرِبُوا۟﴾ أولى.

ثانيًا: يجب حمل الآية على ظاهرها؛ إذ ليس في الآية قرينة لفظية أو معنوية تحول سياق الخطاب عن مقتضاه، وتدل على إنهاء خطاب الله

(١) «القرآن الكريم؛ كتاب أحكمت آياته»، د. أحمد جمال (٢/١٤٧).
(٢) «معالم التنزيل»، البغوي (٣/ ٣٣٤). (٣) «البحر المحيط» (٤/ ٥٩٢).
(٤) انظر: «الإتقان»، السيوطي (٢/ ٢٨٤).

للملائكة، وتوجيهه للمؤمنين؛ فوجب اعتبارها كلها خطابًا للملائكة[(١)].

قال القونوي[(٢)]: «وفي هذا القول ـ أي الملائكة ـ دليل إذ قوله تعالى: ﴿فَٱضْرِبُوا۟﴾ نص في محاربتهم، إذا جعل الخطاب لهم كما هو الظاهر الخالي عن التكلف»[(٣)].

ثالثًا: أن السورة نزلت بعد معركة بدر؛ وعليه فحمل الأمر للمؤمنين خلاف الأولى، وحمله للملائكة موافق للظاهر.

قال الألوسي: «وأما القول بأن: ﴿وَٱضْرِبُوا۟﴾ خطاب منه تعالى للمؤمنين بالذات على طريق التلوين، فمبناه توهم وروده قبل القتال وأنى ذلك؟! والسورة الكريمة إنما نزلت بعد تمام الواقعة، وبالجملة الآية ظاهرة فيما يدعيه الجماعة من وقوع القتال من الملائكة»[(٤)].

واستدل أصحاب القول الثاني بما يلي:

أولًا: أن الله ﷻ بيَّن سبب إنزال الملائكة فقال: ﴿وَمَا جَعَلَهُ ٱللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِۦ قُلُوبُكُمْ﴾، وعليه فإن الملائكة لم تقاتل يوم بدر.

قال الرازي: «.. أنه أمر للملائكة متصل بقوله تعالى: ﴿فَثَبِّتُوا۟﴾، وقيل: بل أمر للمؤمنين وهذا هو الأصح؛ لما بينا أنه تعالى ما أنزل الملائكة لأجل المقاتلة والمحاربة»[(٥)].

وأجيب عنه: بأن تقييد نزول الملائكة بالبشرى، والتطمين، دون القتال قولٌ فيه نظر، بل الذي يظهر القول: بأن البشرى والتطمين من

---

(١) «القرآن الكريم؛ كتاب أحكمت آياته»، د. أحمد جمال (٢/ ١٤٧).

(٢) هو: إسماعيل بن محمد الحنفي، أبو الفداء، له تآليف كثيرة، منها: «حاشيته على تفسير البيضاوي»، و«الرسالة العلمية»، توفي سنة (١١٩٥هـ). انظر: «الأعلام» (١/ ٣٢٥ ـ ٣٢٦).

(٣) «حاشية القونوي على تفسير البيضاوي» (٩/ ٣٢).

(٤) «روح المعاني»، الألوسي (٩/ ١٧٨). (٥) «مفاتيح الغيب» (١٥/ ٤٦٤).

الملائكة للمؤمنين لا يستلزم نفي القتال معهم، لا سيما ولفظ الآية يحتمله، والثابت عن المعصوم ﷺ يؤيده.

ثانيًا: أن الروايات الدالة على قتال الملائكة مع المؤمنين يوم بدر ضعيفة لا تصح.

قال محمد رضا: «وقد وردت روايات ضعيفة تدل على قتال الملائكة لم يعبأ الإمام ابن جرير بشيء منها، ولم يجعلها حقيقة أن تذكر ولو لترجيح غيرها عليه»(١).

وأجيب عنه: بأن هذا القول عار من الصحة؛ فقد ثبت عن النبي ﷺ ما يدل على قتال الملائكة مع المؤمنين يوم بدر.

فقد أخرج البخاري(٢) عن رفاعة بن رافع الزرقي(٣) رضي الله عنه ـ وكان من أهل بدر ـ قال: جاء جبريل إلى النبي ﷺ فقال: ما تعدُّون أهل بدر فيكم؟ قال: (**مِنْ أَفْضَلِ المُسْلِمِينَ**) ـ أو كلمة نحوها ـ قال: وكذلك من شهد بدرًا من الملائكة.

وفي «صحيح مسلم»(٤): بينما رجل من المسلمين يومئذ يشتدُّ في أَثَر رجل من المشركين أمامه، إذ سمع ضربةً بالسَّوط فوقَه وصوت الفارس، يقول: أقِدم حَيْزُومُ(٥)، فنظر المشرك أمامه، فخرَّ مستلقيًا،

---

(١) «تفسير المنار»، محمد رشيد (٩/ ٥١٢).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب المغازي، باب شهود الملائكة بدرًا (٤/ ١٤٦٧)، برقم (٣٧٧١).

(٣) هو: رفاعة بن رافع بن مالك بن عجلان الأنصاري، أبو معاذ، أخرج له البخاري وغيره، وهو من أهل بدر، وشهد هو وأبوه العقبة وبقية المشاهد، توفي سنة إحدى أو اثنتين وأربعين. «الإصابة» (٢/ ٤٠٦).

(٤) أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب الجهاد، باب الإمداد بالملائكة في غزوة بدر، وإباحة الغنائم (٣/ ١٣٨٤) برقم (١٧٦٣).

(٥) قال النووي: هو: اسم فرس الملك. انظر: «شرح صحيح مسلم»، النووي (١٢/ ٨٦).

فنظر إليه، فإذا هو قد خُطمَ أنفُه، وشُقَّ وجهه كضربة السوط، فاخضرَّ ذلك أجمعُ. فجاء الأنصاري فحدَّث بذلك رسول الله ﷺ، فقال: (صَدَقْتَ؛ ذَلِكَ مِنْ مَدَدِ السَّمَاءِ الثَّالِثَةِ).

وأخرج البيهقي في «الدلائل»[1] أن رسول الله ﷺ لما كان يوم بدر في العريش مع الصديق رضي الله عنه؛ وهما يدعوان، أخذت رسول الله ﷺ سِنَةٌ من النوم، ثم استيقظ متبسمًا. فقال: (**أَبْشِرْ يَا أَبَا بَكْرٍ؛ هَذَا جِبْرِيلُ عَلَى ثَنَايَاهُ النَّقْعُ**)، ثم خرج من باب العريش وهو يتلو قوله تعالى: ﴿سَيُهۡزَمُ ٱلۡجَمۡعُ وَيُوَلُّونَ ٱلدُّبُرَ﴾ [القمر: ٤٥].

❁ النتيجة:

من خلال ما سبق ظهر لي أن إعادة الضمير على الملائكة هو الأقرب؛ لموافقته الثابت عن النبي ﷺ في قتال الملائكة يوم بدر، وسياق الآي، مع إمكانية حمل الأمر للملائكة والمؤمنين معًا؛ فلا تعارض بينهما.



(١) «دلائل النبوة»، البيهقي (٣/ ١١٤).



الآية الخامسة

قال تعالى: ﴿فَأَجَاءَهَا ٱلْمَخَاضُ إِلَىٰ جِذْعِ ٱلنَّخْلَةِ قَالَتْ يَٰلَيْتَنِى مِتُّ قَبْلَ هَٰذَا وَكُنتُ نَسْيًا مَّنسِيًّا ﴿٢٣﴾ فَنَادَىٰهَا مِن تَحْتِهَآ أَلَّا تَحْزَنِى قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا ﴿٢٤﴾ وَهُزِّىٓ إِلَيْكِ بِجِذْعِ ٱلنَّخْلَةِ تُسَٰقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا﴾ [مريم: ٢٣ ـ ٢٥].

للمفسرين في عود الضمير في قوله تعالى: ﴿فَنَادَىٰهَا مِن تَحْتِهَآ﴾ قولان:

القول الأول: أن المنادي جبريل ﷺ، وهو قول ابن عباس، وعكرمة، والضحاك، وسعيد بن جبير، وقتادة ﷺ[(١)]، واختاره القرطبي[(٢)]، والألوسي[(٣)].

القول الثاني: أن المنادي عيسى ﷺ، وهو قول مجاهد، والحسن البصري، ووهب بن منبه[(٤)]، وسعيد بن جبير، وابن زيد[(٥)] ﷺ، وأبو العالية الرياحي.

واختاره الطبري[(٦)]، ومكي بن أبي طالب[(٧)]، والرازي[(٨)]،

(١) أخرجه عنهم الطبري في «تفسيره» (١٥/ ٥٠١ ـ ٥٠٢).
(٢) «الجامع لأحكام القرآن»، القرطبي (١١/ ٦٤).
(٣) «روح المعاني»، الألوسي (٨/ ٤٠١).
(٤) وهب بن منبه بن كامل اليماني، العلامة الإخباري القصصي، تابعي ثقة من المكثرين رواية الإسرائيليات، توفي سنة عشرة ومائة. «السير» (٤/ ٥٤٤).
(٥) عبد الرحمٰن بن زيد بن زيد بن أسلم المدني، من أتباع التابعين، قال أبو حاتم: كان في نفسه صالحًا، وفي حديثه واهيًا، توفي سنة اثنتين وثمانين ومائة. «السير» (٨/ ٣٤٩).
(٦) أخرجه عنهم الطبري في «تفسيره» (١٥/ ٥٠٣ ـ ٥٠٤).
(٧) «الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها»، مكي بن أبي طالب (٢/ ٨٢).
(٨) «مفاتيح الغيب»، الرازي (٢١/ ٢٠٥).

وابن عادل الحنبلي[١]، والشنقيطي[٢]، وابن عاشور[٣].

موقف أصحاب المدرسة العقلية:

قال أبو زهرة: «الفاء عاطفة، وهي تفيد الترتيب، وضمير الفاعل يعود على جبريل؛ لأنه المذكور، وهو روح الله الذي أرسله الله تعالى: ﴿فَأَرْسَلْنَآ إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ [مريم: ١٧]، وقالوا: ﴿مِن تَحْتِهَآ﴾، إنه كان قد جعله ﴿مِن تَحْتِهَآ﴾ قابلًا للغلام الطاهر عند نزوله..، وذلك من كلاءة الله تعالى ورحمته لها، إذ كانت معزولة عن النساء، وهي عذراء ليس لها تجربة الحمل والولادة من قبل.

وقيل: إن ضمير الفاعل يعود على عيسى؛ ويكون ذلك النداء خارقًا للعادة، ولكن نستبعد هذا، **أولًا**: أنه لم يكن هنا ذكر للغلام حتى يعود إليه، **وثانيًا**: لأن الله لم يذكر آية خارقة لنظام الأسباب والمسببات»[٤].

أثر السياق:

رجح أبو زهرة إعادة الضمير للملك لأنه المذكور في السياق، بخلاف الغلام فإنه لم يكن له ذكر فيعود عليه.

۞ الدراسة:

واستدل أصحاب القول الأول بما يلي:

أولًا: أخرج الطبري بسنده عن ابن عباس رضي الله عنهما: ﴿فَنَادَىٰهَا مِن تَحْتِهَآ﴾

---

(١) «اللباب في علوم الكتاب»، ابن عادل (١٣/ ٤٣)، وهو: المفسر أبو حفص عمر بن عادل الدمشقي الحنبلي، الإمام العلم الفاضل، قد صنف التفسير، وهو من أحسن التفاسير، كان مشهورًا بعلم العربية والعلوم السائرة في التفسير، توفي سنة ثمانين وثمانمائة. «طبقات المفسرين»، الداودي (٤١٨).

(٢) «أضواء البيان»، الشنقيطي (٤/ ١٨٨).

(٣) «التحرير والتنوير»، ابن عاشور (١٧/ ٨٦). (٤) «زهرة التفاسير» (٩/ ٤٦٢٨).

قال: ناداها جبرائيل، ولم يتكلم عيسى حتى أتت قومها[١].

وأجيب عنه: بأن أثر ابن عباس ﵄ ضعيف جدًّا؛ فهو من رواية محمد بن سعد، عن أبيه، عن عمه، عن أبيه، عن أبيه، عن ابن عباس، ورجال السند إلى ابن عباس كلهم ضعفاء[٢].

ثانيًا: أنه جاء في قراءة ابن عباس: (فناداها مَلَكٌ)، وعليه فينبغي أن يكون المراد به جبريل ﵇ ليوافق ما روي عنه أولًا[٣].

وأجيب عنه: بأن قراءة ابن عباس قراءة شاذة[٤].

واستدل أصحاب القول الثاني بما يلي:

أولًا: أخرج الطبري[٥] بسنده عن مجاهد، قوله: ﴿فَنَادَىٰهَا مِن تَحۡتِهَآ﴾ قال: عيسى بن مريم.

وأخرج أيضًا: عن سعيد بن جبير، قوله: ﴿فَنَادَىٰهَا مِن تَحۡتِهَآ﴾ قال عيسى: أما تسمع الله يقول: ﴿فَأَشَارَتۡ إِلَيۡهِۖ﴾.

وأخرج أيضًا: عن أبي العالية الرياحيّ، عن أُبيّ بن كعب قال: الذي خاطبها هو الذي حملته في جَوفها ودخل من فِيها.

ثانيًا: أن هذا القول موافق لسياق الآيات، **من عدة وجوه:**

الوجه الأول: أن الأصل عود الضمير إلى أقرب مذكور، وعيسى ﵇ أقرب مذكور في الآية، إذ قال سبحانه: ﴿فَحَمَلَتۡهُ فَٱنتَبَذَتۡ بِهِۦ﴾؛ **أي**: عيسى ﵇.

قال الطبري: «وأولى القولين في ذلك عندنا قول من قال الذي

(١) «جامع البيان» (١٥/ ٥٠٢). (٢) سبق الحكم عليهم ص (٢٥٥).
(٣) «مفاتيح الغيب» (٢١/ ٢٠٥)، وانظر: «الجامع لأحكام القرآن» (١١/ ٦٤).
(٤) «القراءآت وأثرها في التفسير»، محمد بازمول (٢/ ٧٩٥).
(٥) أخرجه عنهم الطبري في «تفسيره» (١٥/ ٥٠٣ ـ ٥٠٤).

ناداها ابنها عيسى؛ وذلك أنه من كناية ذكره أقرب منه من ذكر جبرائيل، فردُّه على الذي هو أقرب إليه أولى من ردِّه على الذي هو أبعد منه»[(١)].

قال الرازي: «إن قوله ﴿فَنَادَىٰهَا﴾ فعل، ولا بد وأن يكون فاعله قد تقدم ذكره، ولقد تقدم قبل هذه الآية ذكر جبريل، وذكر عيسى عليه السلام؛ إلا أن ذكر عيسى أقرب لقوله تعالى: ﴿فَحَمَلَتْهُ فَٱنتَبَذَتْ بِهِۦ﴾ [مريم: ٢٢]، والضمير ههنا عائد إلى المسيح؛ فكان حمله عليه أولى»[(٢)].

الوجه الثاني: أنها لما جاءت به قومها تحمله، قالوا لها ما قالوا، فأشارت إلى عيسى عليه السلام ليكلموه؛ كما قال عنها: ﴿فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا۟ كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِى ٱلْمَهْدِ صَبِيًّا﴾ [مريم: ٢٩]، وإشارتها إليه ليكلموه قرينة على أنها عرفت قبل ذلك أنه يتكلم على سبيل خرق العادة لندائه لها عندما وضعته[(٣)].

قال الحسن بن علي: «إن عيسى عليه السلام لو لم يكن كلمها لما علمت أنه ينطق، فما كانت تشير إليه عليه السلام بالكلام»[(٤)].

❁ **النتيجة:**

من خلال ما سبق يظهر لي أن عود الضمير على عيسى عليه السلام هو الأولى؛ لقوة أدلة القائلين به، ويضاف إليه: أن إعادة الضمير لعيسى عليه السلام أولى؛ لأن الأصل توافق الضمائر في المرجع حذرًا من التشتيت، وذلك أن الضمائر في قوله: ﴿فَحَمَلَتْهُ﴾ وقوله: ﴿فَٱنتَبَذَتْ بِهِۦ﴾، كلها عائدة إلى عيسى عليه السلام، واختلفوا في قوله: ﴿فَنَادَىٰهَا﴾، وإلحاقه بالضمائر السابقة أولى.

---

(١) «جامع البيان»، الطبري (١٥/ ٥٠٤)، وانظر: «أضواء البيان» (١٨٨/٤).

(٢) «مفاتيح الغيب»، الرازي (٢١/ ٢٠٥).

(٣) «أضواء البيان»، الشنقيطي (١٨٨/٤).

(٤) «مفاتيح الغيب» (٢١/ ٢٠٥).

قال مكي بن أبي طالب: «وكونه عيسى أبين وأعظم في زوال وحشتها لتسكن نفسها..»[1].



(١) «الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها»، مكي بن أبي طالب (٢/ ٨٢).

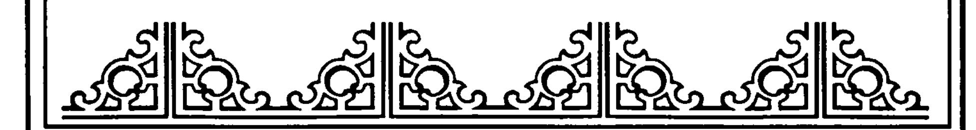


ٱلْفَصْلُ ٱلثَّالِثُ

أثر السياق القرآني في علوم القرآن

ويشتمل على خمسة مباحث:

- المبحث الأول: أثر السياق في أسباب النزول.
- المبحث الثاني: أثر السياق في النسخ.
- المبحث الثالث: أثر السياق في المكي والمدني.
- المبحث الرابع: أثر السياق في القصة القرآنية.
- المبحث الخامس: أثر السياق في علم المناسبات.





المَبْحَثُ الأَوَّلُ

أثر السياق في أسباب النزول

سبب النزول طريق قوي في فهم معاني الكتاب العزيز(١)، ولا يمكن معرفة تفسير الآية دون الوقوف على قصتها؛ وبيان نزولها(٢)، فالعلم بالسبب يورث العلم بالمسبِّب(٣).

وسبب نزول الآية هو: ما نزل القرآن بشأنه وقت وقوعه، كحادثة أو سؤال(٤).

وله فوائد منها: أن معرفته تعين على فهم الآية، وفيمن نزلت، وتدفع توهم الحصر، وله الأثر في معرفة المكي والمدني(٥)، ولذلك كانت عناية العلماء به جلية واضحة في القديم(٦) والحديث(٧) فهذا

---

(١) «البرهان في علوم القرآن»، الزركشي (١/ ٤٥).

(٢) «أسباب النزول»، الواحدي (١٠).

(٣) «مجموع الفتاوى»، ابن تيمية (١٣/ ٣٣٩).

(٤) «مباحث في علوم القرآن»، القطان (٧٨)، **وانظر:** «الإتقان في علوم القرآن»، للسيوطي (١/ ٣١)، و«مناهل العرفان» (١/ ١٠٦).

(٥) **انظر:** «البرهان في علوم القرآن» (١/ ٤٦)، و«مناهل العرفان» (١/ ١١٣).

(٦) **فمن المؤلفات في القديم:** «أسباب النزول لعلي بن المديني» «أسباب النزول للواحدي، «العجاب في بيان الأسباب» لابن حجر، «لباب النقول في أسباب النزول» للسيوطي.

(٧) **ومن المؤلفات في الحديث:** «الصحيح المسند من أسباب النزول» للوادعي، «أسباب النزول عن الصحابة والتابعين» للقاضي، «أسباب النزول القرآني» لغازي عناية.

ابن مسعود ﷺ يقول: «والله الذي لا إله غيره ما أنزلت سورة من كتاب الله إلا أنا أعلم أين نزلت؟ ولا أنزلت آية من كتاب الله إلا أنا أعلم فيما أنزلت، ولو أعلم أحدًا أعلم بكتاب الله تبلغه الإبل لركبت إليه»[١].

وينبغي أن نشير هنا إلى أن للسياق القرآني مع أسباب نزول الآي حالتين:

أولاهما: أن يكون للسياق القرآني ـ الداخلي ـ أثر في أسباب النزول، وهو السابق واللاحق للآي، وأمثلته كثيرة، أورد منها مثالًا، وفي لب المبحث أمثلة أخرى:

ففي قوله تعالى: ﴿لَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَآ أَتَوا۟ وَّيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُوا۟ بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا۟ فَلَا تَحْسَبَنَّهُم بِمَفَازَةٍ مِّنَ ٱلْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [آل عمران: ١٨٨].

أخرج البخاري[٢]، وأحمد[٣] أنَّ مروان قال لبوّابه: اذهب يا رافع إلى ابن عباسٍ فقُل: لئن كان كلُّ امرئٍ فرحَ بما أوتيَ وأحبَّ أن يُحمَد بما لم يَفعلْ مُعذَّبًا، لنُعذَّبن أجمعون. فقال ابن عباس: ما لكم ولهذِه؟ إنما دعا النبي ﷺ يهودَ فسألهم عن شيء، فكتموهُ إياه، وأخبَروهُ بغيره فأرَوهُ أن قدِ استَحمدوا إليه بما أخبَروه عنه فيما سألهم؛ وفرحوا بما أَتَوا من كتمانهم. ثم قرأ ابن عباس: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [آل عمران: ١٨٧] حتى قوله: ﴿يَفْرَحُونَ بِمَآ أَتَوا۟ وَّيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُوا۟ بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا۟﴾ [آل عمران: ١٨٨].

---

(١) «صحيح البخاري»، كتاب فضائل القرآن، باب القراء من أصحاب النبي ﷺ (٤/١٩١٢)، برقم (٤٧١٦).

(٢) «صحيح البخاري»، كتاب التفسير، باب: ﴿لَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَآ أَتَوا۟﴾، (٤/١٦٦٥)، رقم (٤٢٩٢).

(٣) «مسند الإمام أحمد» (١/٢٩٨) برقم (٢٧١٢).

والأخرى: أن يكون للسياق القرآني أثر خارجي، وهو الجو المحيط بالنص وقت نزوله، وحال المخاطَب، والمخاطِب.

وكل ما يرد في أسباب النزول فهو من هذا الباب، ولذلك أستطيع القول بأن كل سياق داخلي فهو خارجي، وليس العكس.

ففي قولة تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ ۗ وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا وَلَـٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنِ ٱتَّقَىٰ ۗ وَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَٰبِهَا ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [البقرة: ١٨٩].

فقد أخرج البخاري[١]، ومسلم[٢] من حديث البراء ﷺ قال: كانتِ الأنْصارُ إذا حجُّوا فرجعُوا، لم يدخلُوا البيوتَ إلَّا من ظُهُورِها. قال: فجاءَ رجُلٌ منَ الأنْصار فدخلَ من بابه. فقيلَ له في ذٰلِكَ؛ فنزلت هٰذه الآية: ﴿وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا﴾.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَأَنفِقُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ ۛ وَأَحْسِنُوٓا۟ ۛ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: ١٩٥].

فقد أخرج الترمذي عن أسلم بن يزيد قال: كنَّا بمدينة الروم فأخرجوا إلَينا صفًّا عظيمًا من الروم، فخرج إليهم من المسلمين مثلُهم، أو أكثر، وعلى أهل مصر عقبة بن عامر؛ وعلى الجماعة فضالة بن عبَيد. فحمل رجل من المسلمينَ على صَفِّ الروم حتى دخلَ عليهم، فصاح الناس؛ وقالوا: سبحان الله! يُلقي بيديه إلى التهلُكَة! فقام أبو أيُّوبَ الأنصاري ﷺ فقال: يا أَيها الناس، إنكم لتأوَّلون هذه الآيَة هذا التأويل، وإنما نزلت هذه الآية فينا معشَرَ الأنصارِ؛ لمَّا أعزَّ الله الإسلام

---

(١) «صحيح البخاري»، كتاب العمرة، باب: ﴿وَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَٰبِهَا﴾، (٢/ ٦٣٩) برقم (١٧٠٩).

(٢) «صحيح مسلم»، كتاب التفسير، (٤/ ٢٣١٩)، برقم (٣٠٢٦).

وكثُر ناصروهُ، فقالَ بعضنا لبعْضٍ سرًّا دون رسول الله: إنَّ أموالَنا قد ضاعتْ؛ وإنَّ الله قد أعزَّ الإسلام وكثرُ ناصروه، فلو أقمنا في أموالنَا فأصلحنا ما ضاع منها! فأنزَل الله تبارك وتعالى على نبيِّه يردُّ علينا ما قُلنا: ﴿وَأَنفِقُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥]؛ فكانتِ التَّهْلُكَةُ الإقامةَ على الأموالِ وإصلاحَها وتركنَا الغزوَ. فما زالَ أبو أيُّوب شاخصًا في سبيلِ الله حتّى دُفِنَ بأرضِ الروم(١).

إن مطلع الآية يتحدث عن الإنفاق في سبيل الله، فما المراد من التهلكة هنا، هل هو المعنى المتبادر إلى ذهن القارئ للوهلة الأولى، أم أن لها معنى آخر، فيأتي سبب النزول لإيضاح المعنى المقصود، مبينًا سمات الجو الذي نزلت فيه، وحال المخَاطَبين بها، فكانت التهلكة الإقامة على الأموال وترك الغزو في سبيل الله.

وفي الجملة فإن معرفة سبب النزول له الأثر البالغ في فهم الآي، فهو يحكي الجو الذي نزلت فيه الآية، وحال المخاطَبين بها.



(١) «سنن الترمذي» (٥/ ٢١٢)، برقم (٢٩٧٢).



الآية الأولى

قال تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾ كَيْفَ يَهْدِى ٱللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا۟ بَعْدَ إِيمَٰنِهِمْ وَشَهِدُوٓا۟ أَنَّ ٱلرَّسُولَ حَقٌّ وَجَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ ۚ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٨٦﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ جَزَآؤُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ ٱللَّهِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿٨٧﴾ خَٰلِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ ٱلْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ ﴿٨٨﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [آل عمران: ٨٥ ـ ٨٩].

لأهل التفسير في سبب نزول الآية قولان هما:

القول الأول: أن رجلًا من الأنصار ارتد فلحق بالمشركين فنزلت هذه الآية. وهو مروي عن ابن عباس، وعكرمة، ومجاهد[١] رضي الله عنهم، واختاره ابن كثير[٢].

القول الثاني: أنها نزلت في أهل الكتاب، عرفوا النبي ﷺ، ثم كفروا به. وهو مروي عن الحسن، واختاره الطبري[٣]، والزمخشري[٤].

موقف أصحاب المدرسة العقلية:

ذهب محمد رضا إلى أن الآياتِ متصلة بما قبلها اتصالًا واضحًا، لا يستلزم معه وجود سبب لنزولها.

قال محمد رضا متعقبًا سبب نزول الآية: «إن الآيات متصلة بما

(١) «جامع البيان»، الطبري (٥/ ٥٥٧).
(٢) «تفسير القرآن العظيم» (٢/ ٧١).
(٣) «جامع البيان»، الطبري (٥/ ٥٥٩).
(٤) «الكشاف» (١/ ٤٠٨).

قبلها؛ وذلك أنه لما بين حقيقة الإسلام؛ وأنه دين الله الذي بعث به جميع الأنبياء والذي لا يقبل غيره من أحد ـ ذكر حال الكافرين به، وجزاءهم وأحكامهم، وقد رآها أصحاب أولئك الروايات في سبب نزولها صادقة على من قالوا إنها نزلت فيهم؛ فذهبوا إلى ذلك.

وأظهر تلك الروايات وأشدها التئامًا مع السياق رواية من يقول إنها نزلت في أهل الكتاب، وهو الذي اختاره ابن جرير والأستاذ الإمام، وقال إن الكلام من أول السورة معهم»[1].

❁ الدراسة:

استدل أصحاب القول الأول بما يلي:

أولًا: أخرج الطبري بسنده عن ابن عباس، قال: كان رجل من الأنصار أسلم، ثم ارتدّ ولحق بالشرك، ثم ندم، فأرسل إلى قومه: أرسلوا إلى رسول الله ﷺ: هل لي من توبة؟ قال: فنزلت: ﴿كَيْفَ يَهْدِى ٱللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا۟ بَعْدَ إِيمَـٰنِهِمْ﴾ إلى قوله: ﴿وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾، فأرسل إليه قومه، فأسلم.

ثانيًا: وأخرج الطبري بسنده عن مجاهد قال: جاء الحارث بن سويد[2]، فأسلم مع النبيّ ﷺ، ثم كفر الحارث فرجع إلى قومه، فأنزل الله ﷻ فيه القرآن: ﴿كَيْفَ يَهْدِى ٱللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا۟ بَعْدَ إِيمَـٰنِهِمْ﴾ إلى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٨٩﴾﴾، قال:

---

(١) «تفسير المنار» (٣/ ٣٦٢).

(٢) هو: الحارث بن سويد بن الصامت الأنصاري الأوسي، قال ابن الأثير: اتفق أهل النقل على أنه الذي قتل المُجذَّر بن ذِياد، فقتله النبي ﷺ به، وكان سبب قتله المُجذَّر، أن المُجذَّر قتل أباه سويد بن الصامت في الجاهلية فرأى الحارث من المُجذَّر غرة يوم أحد فقتله. انظر: «الإصابة في تمييز الصحابة» (١/ ٥٧٧).

فحملها إليه رجل من قومه، فقرأها عليه، فقال الحارث: إنك والله ما علمْتُ لصدوق، وإن رسول الله ﷺ لأصدق منك، وإن الله ﷻ لأصدق الثلاثة، قال: فرجع الحارث فأسلم، فحسن إسلامه، وبنحوه من طريق السدي.

قال الألوسي بعد ذكر رواية ابن عباس، وعكرمة: «وأكثر الروايات على هذا»[1].

واستدل أصحاب القول الثاني بما يلي:

أولًا: أخرج الطبري بسنده عن الحسن: أنه كان يقول في قوله: ﴿كَيْفَ يَهْدِى ٱللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا۟ بَعْدَ إِيمَٰنِهِمْ﴾ الآية، هم أهل الكتاب من اليهود والنصارى، رأوا نعت محمد ﷺ في كتابهم، وأقرّوا به، وشهدوا أنه حقّ، فلما بعث من غيرهم حسدوا العرب على ذلك، فأنكروه وكفروا بعد إقرارهم حسدًا للعرب حين بعث من غيرهم.

وأجيب عنه من ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: أن رواية ابن عباس[2] في سبب نزول الآية صحيحة، وهي صريحة في السببية.

فقد أخرجها النسائي في تفسيره[3]، والطبري في تفسيره[4]، وابن أبي حاتم في تفسيره[5]، وابن حبان[6]، والحاكم في «المستدرك على الصحيحين»[7]، والبيهقي في «السنن»[8]، كلهم من طريق: داود، عن عكرمة، عن ابن عباس به.

---

(١) «روح المعاني» (٣/ ٦١٢).
(٢) سبق ذكرها ص (٣٣٢).
(٣) «تفسير النسائي» (١/ ٣٠٨).
(٤) «جامع البيان» (٥/ ٥٥٧).
(٥) «تفسير القرآن»، ابن أبي حاتم (٢/ ٦٩٩).
(٦) «صحيح ابن حبان» (١٠/ ٣٢٩).
(٧) «المستدرك على الصحيحين» (٢/ ١٥٤).
(٨) «سنن البيهقي» (٦/ ٣١١).

قال الحاكم: إسناده صحيح، ووافقه الذهبي[(١)].

الثاني: أن رواية الحسن ضعيفة بهذا الإسناد؛ لأنها من مراسيل الحسن البصري، وقد أخرجها عبد الرزاق في «تفسيره»[(٢)]، والطبري في «تفسيره»[(٣)]، من طريق عبد الرزاق[(٤)]، عن معمر[(٥)]، عن الحسن به.

الثالث: أن رواية الحسن البصري على فرض صحتها ليست سببًا لنزول الآية، وإنما هي من قبيل التفسير على ما جرى عليه السلف من التعبير بالنزول على التفسير، وعليه فلا يصار إلى الترجيح بين روايته ورواية ابن عباس، ومجاهد.

ثانيًا: أن القول بنزول الآية في اليهود ملائم لسياق الآيات.

وأما استدلالهم بالسياق لترجيح رواية الحسن على رواية ابن عباس ﷺ، فالظاهر أن فيه نظرًا؛ وذلك لأن السياق يحتمل الأمرين، ولعله إلى رواية ابن عباس أقرب، **وذلك للوجوه التالية**:

الوجه الأول: أن الله وصفهم بالإيمان في قوله: ﴿كَفَرُواْ بَعْدَ إِيمَٰنِهِمْ﴾ [آل عمران: ٩٠]، ولم ترد لفظة الإيمان في كتاب الله صفة لأهل الكتاب قبل إيمانهم بالنبي ﷺ.

الوجه الثاني: ﴿وَشَهِدُوٓاْ أَنَّ ٱلرَّسُولَ حَقٌّ﴾ والمقصود بالرسول هنا

---

(١) «المستدرك على الصحيحين» (٢/ ١٥٤).

(٢) «تفسير القرآن»، عبد الرزاق الصنعاني (١/ ١٢٥).

(٣) «جامع البيان»، الطبري (٥/ ٥٥٧).

(٤) هو: عبد الرزاق بن همام بن نافع الصنعاني، قال الدارقطني: ثقة، لكنه يخطئ على معمر في أحاديث، وقال البخاري: ما حدث عنه عبد الرزاق من كتابه فهو أصح، مات سنة (٢١١). **انظر**: «الجرح والتعديل» (٦/ ٣٨).

(٥) هو: معمر بن راشد الأزدي، قال يحيى بن معين: هو من أثبتهم في الزهري، وقال أحمد: ليس يضم إلى معمر أحد إلا وجدته فوقه، مات سنة (١٥٣). **انظر**: «الجرح والتعديل» (٨/ ٢٥٥)، «وميزان الاعتدال» (٤/ ١٥٤).

محمد ﷺ بدلالة قوله: ﴿ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ﴾ [آل عمران: ٨١]، ثم إن قوله: ﴿شَهِدُواْ﴾ فيه إشارة إلى الشهادة المعلنة المسموعة من الغير، وهذا لم يحدث من أهل الكتاب البتهة.

ثالثًا: أن القول بنزول الآية في اليهود هو اختيار إمام المفسرين ابن جرير الطبري.

وأما قولهم: إن هذا اختيار الطبري، فلا يسلم لهم، وذلك أن الطبري مال إليه، ثم اختار غيره، حيث قال: «وأشبه القولين بظاهر التنزيل ما قال الحسن، من أن هذه الآية معنيّ بها أهل الكتاب على ما قاله، غير أن الأخبار بالقول الآخر أكثر، والقائلين به أعلم بتأويل القرآن، وجائز أن يكون الله ﷻ أنزل هذه الآيات بسبب القوم الذين ذكر أنهم كانوا ارتدّوا عن الإسلام، فجمع قصتهم وقصة من كان سبيله سبيلهم في ارتداده عن الإيمان بمحمد ﷺ في هذه الآيات، ثم عرّف عباده سنته فيهم، فيكون داخلًا في ذلك كل من كان مؤمنًا بمحمد ﷺ قبل أن يبعث، ثم كفر به بعد أن بعث، وكل من كان كافرًا ثم أسلم على عهده ﷺ، ثم ارتدّ وهو حيٌّ عن إسلامه، فيكون معنيًا بالآية جميع هذين الصنفين وغيرهما ممن كان بمثل معناهما، بل ذلك كذلك إن شاء الله»[1].

❁ النتيجة:

من خلال ما سبق ظهر لي أن ما ذهب إليه محمد رضا من رد سبب نزول الآية في غير محله، وأنه جانب الصواب في هذه المسألة، وذلك لصحة السبب عن ابن عباس، وموافقته لسياق الآية، ولا يبعد أن تكون الآية محتملة للروايتين، والله أعلم.

قال أبو حيان: «ألفاظ الآية تعم كل من ذكر وغيرهم»[2].

---

(١) «جامع البيان»، الطبري (٥/ ٥٦١).
(٢) «البحر المحيط» (٢/ ٨٢٢).




الآية الثاني

قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفْتَرَىٰٓ إِثْمًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٤٨].

لأهل التفسير في سبب نزول الآية ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنها نزلت في أقوام ارتابوا في أمر المشركين حين نزلت: ﴿قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ﴾ [الزمر: ٥٣] وبه قال ابن عمر رضي الله عنه(١)، وأبو مجلز(٢).

القول الثاني: أنها نزلت في أناسٍ من أهل الشِّركِ كانوا قد قتلوا وأكثروا، وزنوا وأكثروا، فأتَوا محمدًا ﷺ فقالوا: إنَّ الذي تقولُ وتَدعو إليه لَحَسن، لو تُخبِرُنا أنَّ لما عملنا كفَّارةً. فنزل: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الفرقان: ٦٨]، ونزلَ: ﴿قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ﴾، وبه قال ابن عباس رضي الله عنهما(٣).

القول الثالث: أنها نزلت في قصة إسلام وَحْشِيٍّ رضي الله عنه(٤)، وبه قال

---

(١) أخرج الطبري بسنده عن عبد الله بن عمر أنه قال: لما نزلت: ﴿قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ﴾، قام رجل فقال: والشرك يا نبيّ الله. فكره ذلك النبيّ ﷺ، فقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفْتَرَىٰٓ إِثْمًا عَظِيمًا ﴿٤٨﴾﴾.

(٢) أخرجه ابن المنذر عنه، بنحو رواية ابن عمر، وفيه: فنزلت: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾.

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب التفسير، باب ﴿قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟﴾ (٤/ ١٨١١)، برقم (٤٥٣٢).

(٤) هو: وحشي بن حرب مولى جبير بن مطعم، نزل الشام، له صحبة، قاتل حمزة بن =

ابن عباس رضي الله عنه[١].

موقف أصحاب المدرسة العقلية:

مال محمد عبده إلى أن الآيات في سياق الحديث عن اليهود، وأن قصة وحشي ليست سببًا للنزول؛ لأن هذا أدعى لاتصال السياق بعضه ببعض.

قال محمد عبده: «قالوا: إن سبب نزول هذه الآية قصة وحشي، وأنه ندم على قتله حمزة رضي الله عنه لما أخلفه مولاه ما وعده من عتقه، وراجع النبي ﷺ في إسلامه، فكأنهم يثبتون أن الله جلت عظمته كان يداعب وحشيًا وأصحابه ويستميلهم بآية بعد آية، ولا حاجة إلى هذا كله؛ فالكلام ملتئم بعضه مع بعض، فهو بعد ما ذكر من شأن اليهود وأن عمدتهم في تكذيب النبي ﷺ تحريف أحبارهم للكتاب واتباعهم لهم في أمر الدين؛ كما قال في آية أخرى: ﴿ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣١]، وورد في تفسيرها المرفوع أنهم كانوا يتبعونهم في التحليل والتحريم من غير رجوع إلى أصل الكتاب، فهذه الآية تشير إلى أنهم وقعوا في الآية الأخرى؛ إذ الشرك بالله يتحقق باعتماد الإنسان على غير الله مع الله في طلب النجاة من رزايا الدنيا ومصائبها؛ أو من العذاب في الآخرة..»[٢].

نص سبب النزول:

أخرج الطبراني بسنده عن ابن عبّاس رضي الله عنهما قال: بعث رسول الله ﷺ

= عبد المطلب، ومسيلمة الكذاب. «التاريخ الكبير» (٨/ ١٧٠).

(١) أخرجه الطبراني في «الكبير» (١١/ ١٥٧ ـ ١٥٨)، والواحدي في «أسباب النزول» (٢٨١)، والبيهقي في «الشعب» (٥/ ٤٢٤).

(٢) «تفسير المنار» (٥/ ١٢٠ ـ ١٢١).

إلى وَحْشِيّ بن حرب قاتل حمزة يدعوه إلى الإسلام، فأرسل إليه: يا محمد، كيف تدعوني، وأنت تزعم أن من قتل أو أشرك أو زنى يلقى أثامًا يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانًا، وأنا صنعت ذلك، فهل تجد لي من رخصة؟ فأنزل الله: ﴿إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَٰلِحًا فَأُوْلَٰٓئِكَ يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمْ حَسَنَٰتٍۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [الفرقان: ٧٠]، فقال وحشي: يا محمد، هذا شرط شديد إلا من تاب وآمن وعمل عملًا صالحًا، فلعلِّي لا أقدر على هذا، فأنزل الله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ﴾، فقال وحشي: يا محمد، هذا أرى بعد مشيئة الله. فلا أدري يغفر لي أم لا؟ فهل غير هذا؟ فأنزل الله: ﴿قُلْ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُواْ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِۚ﴾ [الزمر: ٥٣] قال وحشي: هذا نعم، فأسلم، فقال الناس: يا رسول الله، إنا أصبنا ما أصاب وحشي، قال: (**هِيَ لِلْمُسْلِمِينَ عَامَّةً**).

الدراسة[١]:

سأدرس هذا السبب من وجهين:

الوجه الأول: دراسة أسانيد سبب النزول، وحكم العلماء عليها:

ورد حديث ابن عباس من طريقين:

الطريق الأول: أبين بن سفيان[٢]، عن عطاء[٣]، عن ابن عبّاس.. الحديث.

---

(١) سأكتفي بدراسة السبب على ما أورده محمد عبده.

(٢) أبين بن سفيان المقدسي، قال أبو جعفر النفلي: كتبت عن أبين بن سفيان ثم حرقت ما كتبت عنه، كان مرجئًا، وقال البخاري: لا يكتب حديثه، وقال الدارقطني: ضعيف له مناكير، وقال ابن عدي: ضعيف. «الكامل» لابن عدي (١/ ٣٨٤)، «المجروحين» (١/ ٩٩).

(٣) عطاء بن يسار المدني، أبو محمد، قال ابن معين، وأبو زرعة، والنسائي: ثقة، مات =

درجة الحديث: ضعيف بهذا الإسناد، فيه أبين بن سفيان.

الطريق الثاني: سعيد بن سالم[١]، عن ابن جريج[٢]، عن عطاء، عن ابن عباس. الحديث.

درجة الحديث: ضعيف بهذا الإسناد، فيه ابن جريج مدلس، ولم يصرح بالسماع.

قال ابن الجوزي: «وفي هذا الحديث المذكور عنه ـ أي وحشي ـ نظرٌ، وهو بعيد الصحة، والمحفوظ غير هذا، وأنه قدم مع رسل الطائف فأسلم من غير اشتراط»[٣].

وقال السيوطي معلقًا على سبب نزول الآية: «وأخرج الطبراني، وابن مردويه[٤] والبيهقي في «الشعب»، بسند فيه لين، عن ابن عباس.. وذكر الحديث»[٥].

وقال ابن عاشور: «وقيل نزلت في قصة وحشي قاتل حمزة، وسنده ضعيف، وقصته عليها مخايل[٦] القصص»[٧].

= سنة أربع وتسعين. «الجرح والتعديل» (٦/ ٣٣٨)، «تهذيب التهذيب» (٤/ ١٩٤).

(١) سعيد بن سالم بن قداح المكي، أبو عثمان، قال ابن معين: ثقة، وقال مرة: ليس به بأس، وقال ابن أبي حاتم: إلى الصدق ما هو، وقال ابن عدي: حسن الحديث، وأحاديثه مستقيمة. «الجرح والتعديل» (٤/ ٣٠)، «تهذيب التهذيب» (٢/ ٣٠٦).

(٢) عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج الأموي، قال يحيى بن سعيد: كان ابن جريج صدوقًا؛ فإذا قال: حدثني فهو سماع، وإذا قال: أخبرني فهو قراءة، وإذا قال: قال، فهو شبه الريح. «الجرح والتعديل» (٥/ ٣٥٦)، «لسان الميزان» (٧/ ٢٩٢).

(٣) «زاد المسير»، ابن الجوزي (٦/ ٢٤)، **وانظر**: «السيرة النبوية»، ابن هشام (٣/ ٢٣)، «أسد الغابة»، ابن الأثير (٥/ ٤٣٨).

(٤) لم أقف على روايته لهذا السبب.

(٥) «الدر المنثور»، السيوطي (٧/ ٢٣٥).

(٦) **المخيلة** بفتح الميم: السحابة، وجمعها: مخايل. **انظر**: «لسان العرب» (٤/ ٢٦٤).

(٧) «التحرير والتنوير»، ابن عاشور (٢٣/ ٣١١).

الوجه الثاني: دراسة متن السبب من خلال النقاط التالية:

الأولى: أن وحشيًا روى قصة إسلامه، ولم يذكر فيها شيئًا من هذا، مما يدل على عدم صحتها.

فقد أخرج البخاري في «صحيحه»[١]: أن عبد الله بن عدي قدم على وحشي فسأله عن مقتل حمزة، وفيه: «فأقمت بمكة حتى فشا فيها الإسلام، ثم خرجت إلى الطائف، فأرسلوا إلى رسول الله ﷺ رسولًا. فقيل لي: إنه لا يهيج الرسل، قال: فخرجت معهم حتى قدمت على رسول الله ﷺ. فلما رآني قال: (**أَنْتَ وَحْشِيٌّ؟**)، قلت: نعم. قال: (**أَنْتَ قَتَلْتَ حَمْزَةَ**)، قلت: قد كان من الأمر ما بلغك، قال: (**فَهَلْ تَسْتَطِيعُ أَنْ تُغَيِّبَ وَجْهَكَ عَنِّي؟**)، قال: فخرجت. فلما قُبض رسول الله ﷺ، فخرج مسيلمة الكذّاب. قلت: لأخرجن إلى مسيلمة، لعلي أقتله فأكافئ به حمزة. قال: فخرجت مع الناس، فكان من أمره ما كان..» الحديث.

الثانية: «أن هذه القصة مرفوضة لأن فيها من التناقض ما الله به عليم، فآيات الفرقان ليست مفرقة في النزول بين مكة والمدينة، كما أن آية الزمر ليست بعد آية الإشراك»[٢].

الثالثة: «أن جناب الله وجلاله العظيم أعلى من أن يتملق علوج الكفار ويداعبهم لاستمالتهم على الإسلام بآية بعد آية حتى ينزل عند رغباتهم بهذه الطريقة المائلة، وإنما هدايته بأقل من ذلك»[٣].

---

(١) «صحيح البخاري»، كتاب المغازي، باب قتل حمزة بن عبد المطلب (٤/ ١٤٩٤)، برقم (٣٨٤٤).

(٢) «صفوة الآثار والمفاهيم»، الدوسري (٥/ ٤١١)، وانظر: «تفسير أبي السعود» (٢/ ١٨٧).

(٣) «صفوة الآثار والمفاهيم»، الدوسري (٥/ ٤١١).

الرابعة: «أن هذه الآية الكريمة منسجمة مع ما قبلها بارتباط موضوعي ملتئم لا تحتاج معه إلى التفتيش عن سبب نزول؛ لأن الله سبحانه بعدما ذكر من سوء طبائع اليهود في تحريف الكلم عن مواضعه لتكذيب النبي والطعن في الدين وأنهم يقولون سمعنا وعصينا، ومن هذا شأنه فقد وقع في الإشراك، ولهذا أعقب الله تهديدهم في الآيات السابقة بهذه الآية التي تنص على أن الله لا يغفر للمشركين أبدًا، ليبين سبب التهديد واستحقاقهم له، فهذا وجه الارتباط بين هذه الآية وما قبلها وما بعدها أيضًا، لتعلم أن الآية غنية عن طلب أسباب نزول كالذي قالوا»[١].

الخامسة: «أن المراد بالشرك مطلق الكفر المنتظم بكفر اليهود انتظامًا أوليًا، . . . ونزولُه في حق اليهود كما قال مقاتل، هو الأنسبُ بسياق النظمِ الكريم، وسياقه لا يقتضي اختصاصَه بكفرهم بل يكفي اندراجُه فيه قطعًا، بل لا وجهَ له أصلًا؛ لاقتضائه جوازَ مغفرةِ ما دون كفرِهم في الشدة من أنواع الكفرِ؛ أي: لا يغفر الكفر لمن اتصف به بلا توبةٍ وإيمانٍ؛ لأن الحكمةَ التشريعيةَ مقتضيةٌ لسدّ بابِ الكفر»[٢].

❁ النتيجة:

من خلال ما سبق ظهر لي أن ما ذهب إليه محمد رضا هو الصواب الموافق للنظم القرآني، ولقول جماهير المفسرين.



(١) «صفوة الآثار والمفاهيم»، الدوسري (٥/ ٤١١)، أبو السعود (٢/ ١٨٧).

(٢) «إرشاد العقل السليم»، أبو السعود (٢/ ١٨٧).



الآية الثالثة

قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا (٩٧) إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا (٩٨) فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا (٩٩) وَمَن يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاغَمًا كَثِيرًا وَسَعَةً وَمَن يَخْرُجْ مِن بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [النساء: ٩٧ ـ ١٠٠].

لأهل التفسير في سبب نزول الآية قولان:

القول الأول: أنها نزلت في رجل من المسلمين(١) ـ من أهل مكة ـ وكان مريضًا، فقال: إني لَذو مال وعبيد، فدعا أبناءَه وقال لهم: احملوني إلى المدينة. فحملوه على سرير، فلمّا بلغ التنعيم توفّي، فنزلت هذه الآية فيه، وهو مروي عن ابن عباس(٢).

القول الثاني: أنها نزلت في خالد بن حزام بن خويلد الأسدي، خرج مهاجرًا إلى الحبشة فنهشته حيّة في الطريق فمات، وهو مروي عن الزبير بن العوام(٣).

---

(١) **اختلف المفسرون في اسمه على عشرة أقوال**: جندب بن حمزة الجندعي، حندج بن ضمرة الليثي الخزاعي، ضمرة بن بغيض الليثي، ضمرة بن جندب الضمْري، ضمرة بن ضمرة بن نعيم، ضمرة بن خزاعة، ضمرة بن العيص، العيص بن ضمرة بن زنباع، حبيب بن ضمرة، أكثم بن صيفي. **انظر**: «التحرير والتنوير» (٥/ ١٨١).

(٢) **انظر**: «جامع البيان»، الطبري (٧/ ٣٩٨)، و«تفسير القرآن»، ابن أبي حاتم (٣/ ١٠٥١).

(٣) **انظر**: «تفسير القرآن»، ابن أبي حاتم (٣/ ١٠٥٠).

موقف أصحاب المدرسة العقلية:

ذهب محمد رضا إلى أن الآيات نزلت في سياق متصل، وليس لها سبب نزول معين، بل إن كل ما ذكر من الروايات في سبب النزول إنما هو من قبيل التفسير لا السببية.

ومال المراغي إلى المروي عن ابن عباس، وابن جبير في سبب نزول الآية[١].

قال محمد رضا: «هذه الآيات في الهجرة نزلت في سياق واحد متصلًا بعضها ببعض كما قلنا، وممن شمله الوعد من المهاجرين في تلك الأثناء ضمرة بن جندب فعدوا خبر هجرته من أسباب نزول الشق الأخير من هذه الآية، وما هو سبب إلا في اصطلاحهم الذي يتساهلون فيه بإطلاق السبب كما بينا مرارًا.

ومجموع الروايات يؤيد رأينا من أنها نزلت هي وما قبلها في سياق أحكام الحرب لا منفردة، فطبقوها على الوقائع التي حدثت في ذلك العهد، ولم تنزل لأجل واقعة معينة منها»[٢].

۞ الدراسة:

استدل القائلون بسبب نزول الآية بما يلي:

أولًا: أخرج الطبري عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: خرج ضَمْرة بن جُنْدَب من بيته فقال لأهله: احملوني فأخرجوني من أرضِ الشرك إلى رسول الله. فمات في الطريق قبل أن يصل إلى رسول الله، فنزل الوحي: ﴿وَمَن يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ يَجِدْ فِي ٱلْأَرْضِ مُرَٰغَمًا كَثِيرًا وَسَعَةً وَمَن يَخْرُجْ مِنۢ بَيْتِهِۦ مُهَاجِرًا إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ يُدْرِكْهُ ٱلْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿١٠٠﴾﴾.

---

(١) «تفسير المراغي» (٢/ ٢٩٦).

(٢) «تفسير المنار» (٥/ ٢٩١ ـ ٢٩٢).

تخريجه:

أخرجه الطبري في تفسيره (٧/ ٣٩٨)، وابن أبي حاتم في تفسيره (٣/ ١٠٥١)، وابن سعد في الطبقات (٤/ ٨٨)، من طريق شريك بن عبد الله، عن عكرمة، عن ابن عباس ﵄.

درجة الأثر: ضعيف بهذا الإسناد، فيه شريك بن عبد الله ضعيف الحفظ[١].

وأخرجه أبو يعلى في «المسند» (٥/ ٨١)، وابن حجر في «المطالب العالية» (١٤/ ٥٩٥) من طريق أشعث بن سوار، عن عكرمة، عن ابن عباس.

درجة الأثر: ضعيف بهذا الإسناد، فيه أشعث بن سوار ضعيف[٢].

الحكم العام على الأثر:

الأثر بمجموع طرقه يرتقي لدرجة الحسن لغيره، **وذلك لما يلي:**

أولًا: أن عمرو بن دينار تابع أشعث بن سوار[٣].

ثانيًا: أن هذه الرواية جاءت من طريق أخرى وهي من طريق سفيان بن عيينة عن ابن طاوس عن أبيه عن ابن عباس[٤].

قال الهيثمي: «رواه أبو يعلى ورجاله ثقات»[٥]، وصححه الوادعي[٦].

---

(١) شريك بن عبد الله النخعي الكوفي، قال ابن معين وأحمد: ثقة، وقال يعقوب بن شيبة: صدوق ثقة سيئ الحفظ جدًّا، وقال ابن سعد: كان ثقة مأمونًا كثير الحديث، وكان يغلط كثيرًا، وقال الدارقطني: ليس بالقوي فيما ينفرد به. «تهذيب التهذيب» (٢/ ١٦٤).

(٢) أشعث بن سوار الكندي، قاضي الأهواز، قال ابن معين: ضعيف، وقال أحمد: ضعيف الحديث، وقال أبو زرعة: لين، وقال النسائي والدارقطني: ضعيف، قال ابن حجر: أخرج له مسلم في المتابعات. «تهذيب التهذيب» (١/ ١٧٩).

(٣) انظر: «جامع البيان»، الطبري (٧/ ٣٩٨).

(٤) «الإصابة في تمييز الصحابة»، ابن حجر (١/ ٢١١).

(٥) «مجمع الزوائد»، الهيثمي (٧/ ٦٨).

(٦) «الصحيح المسند من أسباب النزول» (٨٩). وهو العلامة المحدث أبو عبد الرحمن مقبل بن هادي الوادعي، وهو من علماء اليمن، توفي عام ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠١م.

نص السبب الثاني:

أخرج ابن أبي حاتم بسنده عن الزبير بن العوام قال: هاجر خالد بن حزام إلى أرض الحبشة فنهشته حيَّة في الطريق فمات، فنزلت فيه: ﴿وَمَن يَخْرُجْ مِنۢ بَيْتِهِۦ مُهَاجِرًا إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ يُدْرِكْهُ ٱلْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿١٠٠﴾﴾.

تخريجه:

أخرجه ابن أبي حاتم في «تفسيره» (٣/ ١٠٥٠)، وابن سعد في «الطبقات» (٤/ ٨٩)، والحاكم في «المستدرك» (٣/ ٥٥٢). كلهم من طريق عبد الرحمٰن الحزامي عن المنذر بن عبد الله، عن هشام بن عروة، عن أبيه عن الزبير به.

درجة الحديث: ضعيف بهذا الإسناد، فيه عبد الرحمٰن الحزامي ضعيف[١].

قال ابن كثير: «وهذا الأثر غريب جدًّا»[٢].

ثانيًا: أن المتأمل في قولهم: إنها نزلت حين مات خالد بن حزام في هجرته إلى الحبشة، **يلحظ ضعف هذا من وجوه:**

الأول: أن سورة النساء مدنية بالإجماع[٣]، وهجرة المسلمين إلى الحبشة كانت الأولى في السنة الخامسة للهجرة، والثانية في أواخر السَّنَة نفسها[٤]؛ وعليه فلا يصح أن يكون سببًا لنزول الآية، والله أعلم.

---

(١) عبد الرحمٰن بن الحزامي، قال أبو زرعة: لم يكن بين تحديثه وموته كبير شيء، وقال أبو داود: ضعيف، وقال الحاكم: ليس بالمتين عندهم. **انظر**: «الجرح والتعديل» (٥/ ٢٥٩)، «ميزان الاعتدال» (٢/ ٥٧٨).

(٢) «تفسير القرآن العظيم»، ابن كثير (٢/ ٣٩٢).

(٣) نقل الإجماع الفيروز آبادي في «بصائر ذوي التمييز» (١/ ١٦٩).

(٤) **انظر**: «السيرة النبوية في ضوء المصادر الأصلية»، مهدي رزق الله (١٩٦ ـ ١٩٨).

قال ابن كثير: «إن هذه القصة مكية، ونزول هذه الآية مدنية، فلعله أراد أنها أنزلت تعم حكمه مع غيره وإن لم يكن ذلك سبب النزول، والله أعلم»[١].

الثاني: أن أهل السيرة لم يذكروا خالد بن حزام فيمن هاجر إلى الحبشة في الهجرتين.

قال الواقدي: «ولم أر أصحابنا يجمعون على أن خالد بن حزام من مهاجرة الحبشة، ولم يذكره ابن إسحاق[٢] فيمن هاجر إلى أرض الحبشة»[٣].

❁ النتيجة:

من خلال استعراض أسباب النزول الواردة في الآية، تبين لي أن رواية ابن عباس في سبب نزول الآية هي الحق إن شاء الله، **ويشهد لذلك ما يلي:**

أولًا: صحة الرواية عن ابن عباس رضي الله عنه، ثم إنها صريحة في سبب النزول.

ثانيًا: ضعف الرواية عن الزبير رضي الله عنه سندًا ومتنًا، كما سبق بيانه.

وأما ما استدل به محمد رضا من سياق الآيات فيقال: ما المانع أن تكون الآية نزلت في سياق آيات الحرب، وأن لها سبب نزول ثابت عن أحد الصحابة، صريح في السببية؟!.

❁ ❁ ❁

---

(١) «تفسير القرآن العظيم»، ابن كثير (٢/ ٣٩٢).

(٢) «السيرة النبوية»، ابن هشام (١/ ٣٥٩).

(٣) «الطبقات الكبرى»، ابن سعد (٤/ ١١٩).



الآية الرابعة

قال تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّنْ عَاهَدَ ٱللَّهَ لَئِنْ ءَاتَىٰنَا مِن فَضْلِهِۦ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿٧٥﴾ فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُم مِّن فَضْلِهِۦ بَخِلُوا۟ بِهِۦ وَتَوَلَّوا۟ وَّهُم مُّعْرِضُونَ ﴿٧٦﴾ فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِى قُلُوبِهِمْ إِلَىٰ يَوْمِ يَلْقَوْنَهُۥ بِمَآ أَخْلَفُوا۟ ٱللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا۟ يَكْذِبُونَ ﴿٧٧﴾ أَلَمْ يَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَىٰهُمْ وَأَنَّ ٱللَّهَ عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ﴾ [التوبة: ٧٥ ـ ٧٨].

لأهل التفسير في سبب نزول الآية قولان:

القول الأول: أنها نزلت في ثعلبة بن حاطب، وهو المروي عن أبي أمامة الباهلي[١].

القول الثاني: أن ثعلبة ومعتب بن قشير، خرجا على ملأ فقالا: والله لئن رزقنا الله لنصدقن. فلما رزقهما بخلا به؛ فنزلت هذه الآية، قاله الحسن[٢].

موقف أصحاب المدرسة العقلية:

قال محمد رضا بعد ذكر رواية ابن عباس، وأبي أمامة في قصة ثعلبة: «وفي الحديث إشكالات تتعلق بسبب نزول الآيات، وظاهر سياق

(١) أخرجه الطبري في «تفسيره» (١١/٥٧٨)، وهو: صُدَيّ بن عَجْلان الباهلي، أبو أمامة، سكن مصر، ثم انتقل منها فسكن حمص من الشام، ومات بها سنة إحدى وثمانين، وهو آخر من مات بالشام، من أصحاب النبي ﷺ في قول بعضهم. «أسد الغابة» (٤/ ٣٨٠).

(٢) «جامع البيان»، الطبري (١١/ ٥٨٢).

القرآن أنه كان في سفر غزوة تبوك، وظاهره أنها نزلت عقب فرضية الزكاة والمشهور أنها فرضت في السنة الثانية،.. وبعدم قبول توبة ثعلبة وظاهر الحديث ولا سيما بكائه أنها توبة صادقة، وكان العمل جاريًا على معاملة المنافقين بظواهرهم، وظاهر الآيات أنه يموت على نفاقه، ولا يتوب عن بخله وإعراضه، وأن النبي ﷺ وخليفتيه عاملاه بذلك لا بظاهر الشريعة، وهذا لا نظير له في الإسلام»[١].

۞ الدراسة:

ستكون دراسة السبب من جهتين:

أولًا: دراسة أسانيد سبب النزول.

نص سبب النزول:

أخرج الطبري بسنده عن أبي أمامة الباهلي رضي الله عنه قال: جاء ثعلبة بن حاطب إلى رسول ﷺ فقال: يا رسول الله ادع الله أن يرزقني مالًا. قال: ويحك يا ثعلبة! أما ترضى أن تكون مثلي؟ فلو شئت أن يسيِّر ربي هذه الجبال معي لسارت. قال: يا رسول الله ادع الله أن يرزقني مالًا، فوالذي بعثك بالحق إن آتاني الله مالًا لأعطين كل ذي حق حقه. قال: ويحك يا ثعلبة! قليل تطيق شكره خير من كثير لا تطيق شكره. فقال: يا رسول الله، ادع الله تعالى. فقال رسول الله ﷺ: **(اللَّهُمَّ ارْزُقْهُ مَالًا)**، فاتَّجرَ واشترى غنمًا، فبُورك له فيها، ونمت كما ينمو الدُّودُ، حتى ضاقَت به المدينة؛ فتنحَّى بها، فكان يشهد الصَّلاة بالنَّهار مع رسول الله ﷺ ولا يشهدها بالليل، ثم نمت كما ينمو الدُّود؛ فتنحَّى بها، فكان لا يشهد الصَّلاة بالنَّهار ولا بالليل إلا من جمعةٍ إلى جمعةٍ مع

(١) «تفسير المنار» (١٠/ ٤٨٧).

رسول الله ﷺ، ثم نمت كما ينمو الدُّود؛ فضاقَ به مكانه؛ فتنحَّى به، فكان لا يشهدُ جمعةً ولا جنازة مع رسول الله ﷺ، فجعل يَتلقَّى الرُّكبانَ ويسألهم عنِ الأخبار. وفقده رسول الله ﷺ فسأل عنه؟ فأخبروه أنه اشترى غنمًا، وأنَّ المدينة ضاقت به وأخبروه بخبره. فقال رسول الله ﷺ: (**وَيْحَ ثَعْلَبَةَ بْنَ حَاطِبٍ!**).

ثم إن الله تعالى أمر رسوله ﷺ أن يأخذ الصدقات، وأنزل الله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة: ١٠٣]؛ فبعث رسول الله ﷺ رجلين، رجلًا من جهينة ورجلًا من بني سلمة يأخذان الصدقات، فكتب لهما أسنان الإبل والغنم كيف يأخذانِها على وجهها، وأمرهما أن يمرَّا على ثعلبة بن حاطب وبرجل من بني سُليم، فخرجا فمرَّا بثعلبة فسألاه الصدقة. فقال: أرياني كتابكما، فنظر فيه فقال: ما هذا إلا جزية! انطلقا حتى تفرغا ثم مرَّا بي.

قال: فانطلقا وسمع بهما السُّليمي فاستقبلهما بخيار إبله، فقالا: إنما عليك دون هذا. فقال: ما كنت أتقرب إلى الله إلا بخير مالي، فقبلاه، فلما فرغا مرَّا بثعلبة، فقال: أرياني كتابكما. فنظر فيه فقال: ما هذا إلا جزية؛ انطلقا حتى أرى رأيي. فانطلقا حتى قدما المدينة، فلما رآهما رسول الله ﷺ قال قبل أن يكلمهما: (**وَيْحَ ثَعْلَبَةَ بْنَ حَاطِبٍ!**) ودَعَا للسُّلَيمِي بالبَركة، وأنزل الله: ﴿وَمِنْهُم مَّنْ عَٰهَدَ ٱللَّهَ لَئِنْ ءَاتَىٰنَا مِن فَضْلِهِۦ لَنَصَّدَّقَنَّ﴾.

قال: فسمع بعض من أقارب ثعلبة، فأتى ثعلبة فقال: ويحك يا ثعلبة! أنزل الله فيك كذا وكذا. قال: فقدم ثعلبة على رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله هذه صدقة مالي. فقال رسول الله ﷺ: (**إِنَّ اللهَ تَعَالَى قَدْ مَنَعَنِي أَنْ أَقْبَلَ مِنْكَ**). قال: فجعل يبكي ويحثي التراب على رأسه

فقال رسول الله ﷺ: (هَذَا عَمَلُكَ بِنَفْسِكَ؛ أَمَرْتُكَ فَلَمْ تُطِعْنِي). فَلَمْ يَقْبَلْ مِنْهُ رَسُولُ اللهِ ﷺ حَتَى مَضَى.

ثم أتى أبا بكر فقال: يا أبا بكر اقبل مني صدقتي، فقد عرفت منزلتي من الأنصار. فقال أبو بكر: لم يقبلها رسول الله ﷺ وأقبلها؟! فلم يقبلها أبو بكر، ثم ولي عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فأتاه فقال: يا أبا حفص يا أمير المؤمنين اقبل مني صدقتي. وتوسل إليه بالمهاجرين والأنصار وأزواج النبي ﷺ. فقال عمر: لم يقبلها رسول الله ﷺ ولا أبو بكر أقبلها أنا؟! فأبى أن يقبلها، ثم ولي عثمان فهلك في خلافة عثمان، وفيه نزلت: ﴿ٱلَّذِينَ يَلْمِزُونَ ٱلْمُطَّوِّعِينَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ فِى ٱلصَّدَقَٰتِ﴾ [التوبة: ٧٩].

تخريجه:

أخرجه الطبراني في «الكبير» (٨/ ٢٦٠)، والبيهقي في «الدلائل» (٥/ ٢٨٩)، والطبري في «تفسيره» (١١/ ٥٧٨)، والواحدي في «أسباب النزول» (٢٥٧). كلهم من طريق معان بن رفاعة السلمي، عن علي بن يزيد الهلالي، عن القاسم بن عبد الرحمٰن.

درجة الحديث: ضعيف جدًّا بهذا الإسناد، فيه: معان بن رفاعة[1]، وعلي بن يزيد الهلالي[2]، والقاسم بن عبد الرحمٰن[3].

(١) معان بن رفاعة السلمي: قال أحمد: يكتب حديثه ولا يحتج به، وقال يحيى بن معين: ضعيف، وقال ابن عدي: عامة ما يرويه لا يتابع عليه. «الكامل» (٦/ ٣٢٨).

(٢) علي بن يزيد الهلالي: قال البخاري: منكر الحديث، وقال أبو حاتم: ضعيف الحديث، وحديثه منكر، وقال يعقوب: واهي الحديث، وقال يحيى بن معين: علي بن يزيد عن القاسم عن أبي أمامة ضعاف كلها. «الكامل» (٥/ ١٧٨).

(٣) القاسم بن عبد الرحمٰن الشامي: قال العجلي: ثقة يكتب حديثه وليس بالقوي، وقال يعقوب والثوري: ثقة، وقال أبو حاتم: حديث الثقات عنه مستقيم لا بأس به؛ وإنما ينكر عنه الضعفاء. «تهذيب التهذيب» (٨/ ٢٨٩).

قال البيهقي: «هذا حديث مشهور فيما بين أهل التفسير، وإنما يروى موصولًا بأسانيد ضعاف»[١].

وقال الهيثمي: «ورواه الطبراني، وفيه علي بن يزيد وهو متروك»[٢].

وقال ابن حجر: «هذا إسناد ضعيف جدًّا»[٣].

وقال ابن حزم: «هذا باطل»[٤].

وقال أحمد شاكر: «وهو ضعيف كل الضعف ليس له شاهد من غيره، وفي بعض رواته ضعف شديد»[٥].

ثانيًا: أن المتأمل في متن سبب النزول، **يلحظ بطلانه من أربعة أوجه:**

الوجه الأول: أن هذه الرواية مخالفة لأصول الشريعة، **وذلك لأمور:**

أولًا: أن قصة ثعلبة مخالفة لقولة تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [التوبة: ١٠٣]، ولقوله ﷺ في مانعي الزكاة: (.. **وَمَنْ مَنَعَهَا فَإِنَّا آخِذُوهَا وَشَطْرَ مَالِهِ؛ عَزْمَةٌ مِنْ عَزَمَاتِ رَبِّنَا، لَا يَحِلُّ لآلِ مُحَمَّدٍ ﷺ مِنْهَا شَيْءٌ**)[٦].

ثانيًا: أنه ثبت عن النبي ﷺ أنَّه قال: (**لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تَطْلُعَ**

---

(١) «دلائل النبوة»، البيهقي (٥/ ٢٩٢). (٢) «مجمع الزوائد»، الهيثمي (٧/ ٣١).

(٣) «الكافي الشاف في تخريج أحاديث الكشاف»، ابن حجر، بهامش «الكشاف» (٢/ ٢٧٨).

(٤) «جامع السيرة»، ابن حزم (٩٨).

(٥) «جامع البيان»، الطبري بتحقيق أحمد شاكر (١٤/ ٣٧٣).

(٦) «مسند الإمام أحمد» (٥/ ٦٢٤)، وقال الألباني: حسن. «صحيح الجامع» برقم (٤٢٦٥).

الشَّمْسُ مِنْ مَغْرِبِها، فَإِذَا رَآهَا النَّاسُ آمَنَ مَنْ عَلَيْهَا، فَذَلِكَ حِينَ لا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ»[١].

ثالثًا: أن ثعلبة رضي الله عنه ممن شهد بدرًا، وقد ثبت عن النبي ﷺ أنه قال لعمر رضي الله عنه في حاطب رضي الله عنه: (**أَلَيْسَ مِنْ أَهْلِ بَدْرٍ؟**)، فقال: (**لَعَلَّ اللهَ اطَّلَعَ عَلَى أَهْلِ بَدْرٍ فَقَالَ: اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ فَقَدْ وَجَبَتْ لَكُمُ الجَنَّةُ ـ أَوْ: فَقَدْ غَفَرْتُ لَكُمْ ـ..**) الحديث[٢].

قال القرطبي: «وثعلبة بدري أنصاري وممن شهد الله له ورسوله بالإيمان، . . فما روي عنه غير صحيح»[٣].

رابعًا: أن النبي ﷺ كان يعامل المنافقين بالظاهر من أحوالهم، وما ورد في تعامله من حاطب يدل على عدم صحته.

الوجه الثاني: أن سياق الآية يرد هذه الرواية **من وجهين**:

الأول: أن ظاهر الآيات أنه يموت على نفاقه، ولا يتوب عن بخله وإعراضه، ورواية سبب النزول توحي بأن ثعلبة تاب توبة نصوحًا، تظهر من بكائه، ومجيئه بالصدقة.

الثاني: أن سياق الآيات يدل على نزولها في غزوة تبوك، وثعلبة بن حاطب رضي الله عنه استشهد في غزوة أحد.

قال ابن حجر: «وفي كون صاحب هذه القصة ـ إن صح الخبر ولا أظنه يصح ـ هو البدريَّ المذكور قبله ـ نظر، وقد تأكدت المغايرة

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب التفسير، باب لا ينفع نفس إيمانها (٤/ ١٦٩٧)، برقم (٤٣٥٩).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب المغازي، باب غزوة الفتح (٣/ ١١٢٠) برقم (٤٠٢٥).

(٣) «الجامع لأحكام القرآن»، القرطبي (٨/ ١٣٣).

بينهما بقول ابن الكلبي: إن البدري استشهد بأحد»[١].

❁ النتيجة:

من خلال ما سبق ظهر لي أن ما ذهب إليه محمد رضا[٢] هو الصواب، وذلك لموافقته لظاهر الكتاب والسُّنَّة، وقول المحققين من أهل العلم.



(١) «الإصابة في تمييز الصحابة»، ابن حجر (١/ ٤٠٠).

(٢) مما يجب التنبيه عليه في هذا المقام أن جمهور المفسرين ذكروا هذا السبب في كتبهم، ولم يتعقبوه بتضعيف، سوى القرطبي، ومحمد رضا رحمة الله على الجميع.



المَبحَثُ الثَّانِي

أثر السياق في النسخ

يعد النسخ في القرآن الكريم ذا أهمية بالغة، لا يعذر المفسر لكتاب الله بجهله، ولذا فقد عني السلف به عناية كبيرة، تكمن مظاهرها في عده شرطًا من الشروط الواجب توفرها في المفسر، وكثرة التآليف فيه(١).

روي أن عليًّا ﷺ مرَّ على قاصٍّ فقال: أتعرف الناسخ والمنسوخ؟ قال: لا، قال: هلكت وأهلكت(٢). يريد أنه عرَّض نفسه وعرَّض الناس للهلاك، ما دام أنه لا يعرف الناسخ والمنسوخ(٣).

ونقل ابن عبد البر بسنده عن يحيى بن أكثم(٤) قال: «ليس

---

(١) **فمن الكتب المصنفة قديمًا**: «الناسخ والمنسوخ» لأبي عبيد القاسم بن سلام، و«الناسخ والمنسوخ» لأبي جعفر النحاس، و«الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم» لأبي بكر بن العربي، و«الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه» لمكي بن أبي طالب... إلخ.
ومن الكتب المصنفة حديثًا: «النسخ في القرآن الكريم» لمصطفى زيد، و«نظرية النسخ في الشرائع السماوية» لشعبان محمد إسماعيل، و«النسخ بين الإثبات والنفي» لمحمود فرغلي،.. إلخ.

(٢) أخرجه أبو عبيد في «الناسخ والمنسوخ» (٤)، و«النحاس في الناسخ والمنسوخ» (١/ ٤٠١)، وقال الألباني: إسناده صحيح على شرط الشيخين. **انظر**: «كتاب العلم» لأبي خيثمة، بتحقيق الألباني (١٤٠).

(٣) «مناهل العرفان»، الزرقاني (٢/ ٦٧).

(٤) **هو**: يحيى بن محمد بن قَطَن التميمي الأُسيدي، أبو محمد المروزي، روى عنه الترمذي، والبخاري في غير صحيحه، كان أحد الأعلام، وواسع الفقه، كثير الأدب، توفي سنة ٢٤٢هـ. **انظر**: «تهذيب التهذيب» (٤/ ٣٣٩).

من العلوم كلها علم هو أوجب على العلماء وعلى المتعلمين، وكافة المسلمين من علم ناسخ القرآن ومنسوخه؛ لأن الأخذ بناسخه ومنسوخه واجب فرضًا، والعلم به لازم ديانةً، والمنسوخ لا يعمل به، ولا ينتهي إليه، فالواجب على كل عالم عِلمُ ذلك؛ لئلا يوجب على نفسه أو على عباد الله أمرًا لم يوجبه الله ﷻ، أو يضع عنه فرضًا أوجبه الله ﷻ»(١).

وقد وردت مادة النسخ في القرآن على ثلاثة معانٍ(٢)، هي:

الأول: النقل، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الجاثية: ٢٩]

الثاني: إزالة شيء مع حلول شيء آخر محله، ومنه قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦].

الثالث: وهو إزالة الشيء بدون حلول شيء آخر محله، ومنه قوله تعالى: ﴿فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ﴾ [الحج: ٥٢].

النسخ في اصطلاح المتقدمين، والمتأخرين:

يلاحظ أن المتقدمين - من الصحابة والتابعين - يطلقون النسخ على معنى أوسع منه عند المتأخرين، «فالسلف كانوا يستعملونه فيما يظن دلالة الآية عليه، من عموم أو إطلاق أو غير ذلك، كما قال من قال: إن قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا ٱتَّقُوا ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ﴾ [آل عمران: ١٠٢]، وقوله: ﴿وَجَٰهِدُوا فِى ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦ﴾ [الحج: ٧٨]، نسخ بقوله: ﴿فَٱتَّقُوا ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، وليس بين الآيتين تناقض، ولكن قد يفهم بعض

(١) «جامع بيان العلم وفضله»، ابن عبد البر (١/ ٧٦٧).
(٢) انظر: «الآيات المنسوخة في القرآن الكريم»، عبد الله الأمين الشنقيطي (١٨ - ١٩).

الناس من قوله: ﴿حَقَّ تُقَاتِهِۦ﴾ [آل عمران: ١٠٢] و﴿حَقَّ جِهَادِهِۦ﴾ [الحج: ٧٨] الأمر بما لا يستطيعه العبد، فينسخ ما فهمه هذا.. فالله ينسخ ما يقع في النفوس من فهم معنى، وإن كانت الآية لم تدل عليه؛ لكنه محتمل»(١).

وأما معنى النسخ في اصطلاح المتأخرين من الأصوليين والفقهاء فهو: رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم، بخطاب متراخ عنه(٢).

بعد هذه الإلماحة السريعة، أشير إلى أن رواد المدرسة ينكرون وقوع النسخ في كتاب الله، مستدلين لهذا بقوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ١٠٦]، فهم يرون أن النسخ الوارد في القرآن، المراد به الآيات الكونية، لا آيات الأحكام والتكليف، ولهذا قال محمد عبده في تفسير هذه الآية، بعد عرض رأي الجمهور، وقولهم بوقوع النسخ في القرآن: «هذا ما جرى عليه المفسرون في الآيات، وإذا وازنّا بين سياق آية: ﴿مَا نَنسَخْ﴾ وآية: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ﴾ [النحل: ١٠١]، نجد أن الآية الأولى ختمت بقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾، والثانية ختمت بقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓا۟ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ١٠١]، ونحن نعلم شدة العناية في أسلوب القرآن بمراعاة المناسبات، فذكر العلم والتنزيل ودعوى الافتراء في الآية الثانية يقتضي أن يراد بالآيات فيها آيات الأحكام.

وأما ذكر القدرة والتقدير بها في الآية الأولى فلا يناسب موضوع الأحكام ونسخها، وإنما يناسب هذا ذكر العلم والحكمة..

والمعنى الصحيح الذي يلتئم مع السياق إلى آخره، أن الآية هنا

---

(١) «مجموع الفتاوى» (١٤/ ١٠١)، وانظر: «الموافقات للشاطبي» (٣/ ٨١ ـ ٨٨).
(٢) «معالم أصول الفقه عند أهل السُّنَّة والجماعة» (٢٥٤).

هي ما يؤيد الله تعالى به الأنبياء من الدلائل على نبوتهم؛ أي: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ﴾ [البقرة: ١٠٦] نقيمها دليلًا على نبوة نبي من الأنبياء؛ أي: نزيلها ونترك تأييد نبي آخر بها، ﴿أَوْ نُنسِهَا﴾ [البقرة: ١٠٦] الناس لطول العهد بمن جاء بها، فإننا بما لنا من القدرة الكاملة والتصرف في الملك نأت بخير منها، في قوة الإقناع وإثبات النبوة، أو مثلها في ذلك..»[١].

ويجاب عن نفي رجال المدرسة وقوع النسخ في القرآن: بأن القرآن دلَّ على جواز النسخ فيه، قال تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ﴾ [الرعد: ٣٩]، وقال تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ١٠١]، وقال تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ١٠٦].

قال مكي بن أبي طالب: «وبهذا تعلم أن النسخ جائز عقلًا، وواقع شرعًا، ولا ينكره إلا غبي جاهل، أو مكابر معاند، أو متأول مخطىء، التبس عليه الأمر، فزلت به القدم»[٢].

ويقول ابن عبد البر: «وقد أنكر قومٌ.. النسخ في القرآن والسُّنَّة، وضاهوا في ذلك قول اليهود، ولو أمعنوا النظر لعلموا أن ذلك ليس من باب البَداء كما زعموا، ولكنه من باب الموت بعد الحياة، والكبر بعد الصغر، والغنى بعد الفقر، إلى أشباه ذلك من حكمة الله تعالى، ولكن الله يضل من يشاء، ويهدي من يشاء»[٣].

قلت: وقد نقل الإجماع على وقوع النسخ في القرآن: ابن الجوزي

---

(١) «تفسير المنار» (١/ ٣٣٨ ـ ٣٣٩)، وانظر: «زهرة التفاسير» (١/ ٣٥٢).
(٢) «الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه»، مكي بن أبي طالب (١/ ٦٠ ـ ٦٤) باختصار.
(٣) «التمهيد» (٣/ ٢١٥).

حيث قال: «انعقد إجماع العلماء على هذا ـ أي أن في القرآن منسوخًا ـ إلا أنه شذ مَن لا يلتفت إليه»[١].

ولنبدأ الآن بالآيات التي يتضح فيها أثر السياق في النسخ:



(١) «نواسخ القرآن»، ابن الجوزي (١٠٨).



الآية الأولى

قال تعالى: ﴿ٱلشَّهْرُ ٱلْحَرَامُ بِٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ وَٱلْحُرُمَٰتُ قِصَاصٌ ۚ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ١٩٤].

اختلف أهل التفسير في الآية على قولين:

القول الأول: أن الآية محكمة غير منسوخة. وهو قول ابن عباس[١]، ومجاهد[٢]، واختاره الطبري[٣]، وابن عطية[٤]. وابن كثير[٥]، والشوكاني[٦].

القول الثاني: أنها منسوخة بآيات السيف الدّالة على قتالهم مطلقًا، وهو قول ابن زيد[٧].

موقف أصحاب المدرسة العقلية:

قال محمد رضا: «وقد زعم بعض المفسرين أن هذه الآية منسوخة بآية سورة براءة التي يسمونها آية السيف[٨]، وهاك ما قاله الأستاذ الإمام: محصل تفسير الآيات ينطبق على ما ورد من سبب نزولها؛ وهو إباحة القتال للمسلمين في الإحرام بالبلد الحرام، والشهر الحرام؛ إذا

(١) «جامع البيان»، الطبري (٣/٣٠٨).
(٢) «الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه»، مكي (١٣٣).
(٣) «جامع البيان»، الطبري (٣/٣١١).
(٤) «المحرر الوجيز»، ابن عطية (٢/١٠٥).
(٥) «تفسير القرآن العظيم»، ابن كثير (١/٥٢٧).
(٦) «فتح القدير»، الشوكاني (١/٢٩٦). (٧) «جامع البيان»، الطبري (٣/٣٠٨).
(٨) وهي قوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥].

بدأهم المشركون بذلك، وأن لا يبقوا عليهم إذا نكثوا عهدهم واعتدوا في هذه المرة، وحكمها باقٍ مستمر لا ناسخ ولا منسوخ، فالكلام فيها متصل بعضه ببعض في واقعة واحدة فلا حاجة إلى تمزيقه، ولا إلى إدخال آية براءة فيه، وقد نقل عن ابن عباس أنه لا نسخ فيها...»[(١)].

أثر السياق:

مال محمد رضا وشيخه إلى القول بإحكام الآية، وذلك لأن الكلام فيها متصل بعضه ببعض، ثم إن سبب نزولها يرجح القول بإحكامها.

الدراسة:

أدلة القول الأول:

أولًا: أنه سبب نزول الآية: روي عن ابن عباس، وابن أبي نجيح، وقتادة، والسدي، والضحاك، وعطاء، وعكرمة[(٢)]؛ ولم يرو عن أحدهم القول بنسخها.

ثانيًا: أنه لم ينقل عن أحد من المفسرين القول بنسخ الآية سوى ما روي عن ابن زيد، فالآية إذن محكمة عند جميعهم، ولا تعارضها آية متأخرة عنها في النزول فحكمها ثابت لم ينسخ[(٣)]..

ثالثًا: أن الحكم الذي تضمنته الآية لا يقبل الإلغاء، ولا يعارض ما تقرره تلك الآيات؛ ولا معنى للنسخ إلا إلغاء الحكم عند التعارض المقطوع به، فالآية تأمر بالانتصار ورد العدوان بمثله، فهل يعني الأمر بقتال عامة الكفار قبول العدوان وعدم رده بمثله؟ وهل يراد بقتال

---

(١) «تفسير المنار» (٢/ ١٧٤).

(٢) «جامع البيان»، الطبري (٣/ ٣٠٤ ـ ٣٠٨).

(٣) «النسخ في القرآن»، مصطفى زيد (٢/ ٦٥٠ ـ ٦٥١).

المؤمنين لمن يلونهم من الكفار أن الحرمات ليست قصاصًا، وأن الشهر الحرام ليس بالشهر الحرام[(١)].

واستدل أصحاب القول الثاني: بما أخرجه الطبري بسنده: عن ابن زيد في قوله: ﴿ٱلشَّهۡرُ ٱلۡحَرَامُ بِٱلشَّهۡرِ ٱلۡحَرَامِ﴾ الآية. قال: هذا كله قد نُسخ، أمره أن يجاهد المشركين. وقرأ: ﴿وَقَٰتِلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ كَآفَّةٗ كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمۡ كَآفَّةٗۚ﴾ [التوبة: ٣٦]، وقرأ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلۡكُفَّارِ﴾ [التوبة: ١٢٣] العرب، فلما فرغ منهم، قال الله جل ثناؤه: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ﴾ حتى بلغ قوله: ﴿وَهُمۡ صَٰغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩] قال: وهم الروم قال: فوجه إليهم رسول الله ﷺ[(٢)].

❁ **النتيجة:**

من خلال ما سبق ظهر لي قوة ما ذهب إليه أصحاب المدرسة العقلية، وذلك لموافقتهم الجمهور، وضعف القول الآخر.



(١) «النسخ في القرآن»، مصطفى زيد (٢/ ٦٥٠ ـ ٦٥١).

(٢) «جامع البيان» (٤/ ٣١١).



الآية الثانية

۞ قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِم مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ مِن مَّعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٤٠].

اختلف أهل التفسير في الآية على قولين:

القول الأول: أن الآية منسوخة بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤]، وهو قول عثمان بن عفان(١)، وابن عباس(٢)، وقتادة(٣)، والضحاك، وعطاء، والسدي، والنخعي، وعكرمة، والحسن، وابن زيد(٤)، واختاره النحاس(٥)، ومكي بن أبي طالب(٦)، وابن العربي(٧)، وابن حزم(٨)، والبغوي(٩)، وابن عطية(١٠)، والقرطبي(١١)، وابن حجر(١٢).

---

(١) «صحيح البخاري»، كتاب التفسير، باب ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا﴾، (٩/ ٥١).
(٢) أخرج الأثر عنه الطبري في «تفسيره» (٤/ ٤٠١).
(٣) «تفسير القرآن»، عبد الرزاق الصنعاني (١/ ٩٦).
(٤) أخرج هذه الآثار عنهم الطبري في «تفسيره» (٤/ ٤٠٢ ـ ٤٠٤).
(٥) «الناسخ والمنسوخ»، النحاس (٢/ ٨٩).
(٦) «الإيضاح لناسخ القرآن»، مكي بن أبي طالب (١٥٤).
(٧) «أحكام القرآن»، ابن العربي (١/ ٢٧٩).
(٨) «الإحكام في أصول الأحكام»، ابن حزم (١/ ٤٧٥).
(٩) «معالم التنزيل»، البغوي (١/ ٢٩١).
(١٠) «المحرر الوجيز»، ابن عطية (٢/ ٢٣٤).
(١١) «الجامع لأحكام القرآن»، القرطبي (٣/ ١٤٩).
(١٢) «فتح الباري»، ابن حجر (٩/ ٤٩٣).

القول الثاني: أن الآية محكمة غير منسوخة، وهو قول مجاهد[١]، واختاره الرازي[٢]، وابن كثير[٣]، وابن عاشور[٤]، وابن سعدي[٥].

موقف أصحاب المدرسة العقلية:

قال أبو زهرة: «ويبدو بادي الرأي أن الذين يتوفون ويتركون أزواجًا، .. فرض الله وصية لهؤلاء الزوجات، متاعًا؛ **أي**: انتفاعًا مستمرًا إلى نهاية الحول، أي حتى يحول الزمن ويجيء الوقت الذي مات زوجها فيه، ﴿غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾؛ **أي**: ينتفعن بالإقامة في مسكنهن الذي كن يسكن فيه في حياة أزواجهن من غير إخراج منه.

وعلى ذلك لا تكون ثمة معارضة، بأي نوع من أنواع المعارضة، بين هذه وقوله تعالى في عدة المتوفى عنها زوجها: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤]؛ لأن هذه في بيان العدة، أما الآية التي نتكلم في معناها ففي بيان حق المرأة، لا بيان الواجب عليها.

ولكن فرض الكثيرون من المفسرين تعارضًا بين الآيتين، واعتبروا الآية الأولى ناسخة للآية الثانية، وادعوا أن جمهور السلف على ذلك الرأي، واعتمدوا في ذلك على روايات رويت عن عثمان بن عفان، وعبد الله بن عباس رضي الله عنهم وغيرهما.

.. وأما قول مجاهد فالوصية من الله، وهي ملزمة للورثة، وليست ملزمة للزوجة، وهو الذي نختاره، ويتفق مع السياق»[٦].

---

(١) «جامع البيان»، الطبري (٤/ ٤٠٥). (٢) «مفاتيح الغيب»، الرازي (٦/ ٤٩١)
(٣) «تفسير القرآن العظيم»، ابن كثير (١/ ٦٥٩).
(٤) «التحرير والتنوير»، ابن عاشور (٢/ ٤٧١ ـ ٤٧٢).
(٥) «تيسير الكريم المنان»، ابن سعدي (١٠٧).
(٦) «زهرة التفاسير» (٢/ ٨٤٦ ـ ٨٥٢) باختصار.

۞ الدراسة:

أدلة القول الأول:

أولًا: أخرج البخاري في «صحيحه»[١] عن ابن أبي مليكة قال: قال ابن الزُّبير: قلتُ لعثمانَ: هذه الآية التي في البقرة ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ قد نسختها الأخرى فلمَ تَكتُبها؟ قال: تَدَعها يا ابن أخي، لا أغيِّر شيئًا منه من مكانه».

ثانيًا: أن هذا قول جمهور المفسرين، ولا يعرف له مخالف سوى مجاهد[٢].

قال ابن بطال[٣]: «وهو قول لم يقله أحد من المفسرين غيره، ولا تابعه عليه من الفقهاء أحد، وأطبقوا على أن آية الحول منسوخة، وأن السكنى تبع للعدة، فلما نسخ الحول في العدة بالأربعة أشهر وعشرًا نسخت السكنى أيضًا»[٤].

وأجيب عنه: بأن هذه الآية لم تدل على وجوب الاعتداد سَنَة، كما زعمه الجمهور، حتى يكون ذلك منسوخًا بالأربعة الأشهر وعشر، وإنما دلت على أن ذلك كان من باب الوصاة بالزوجات؛ بأن يمكنَّ من السكنى في بيوت أزواجهن بعد وفاتهم حولًا كاملًا إن اخترن ذلك،

---

(١) «صحيح البخاري»، كتاب التفسير، باب ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا﴾ (٩/ ٥١).

(٢) «جامع البيان» (٤/ ٤٠٥).

(٣) هو: أبو الحسن علي بن خلف بن بطال القرطبي، قال القاضي عياض: كان نبيلًا جليلًا، له شرح البخاري، مات سنة (٤٤٩هـ). انظر: «السير» (١٨/ ٤٧).

(٤) نقلًا عن ابن حجر في «فتح الباري» (٩/ ٤٩٣)، وانظر: «الجامع لأحكام القرآن»، القرطبي (٣/ ١٤٩).

ولهذا قال: ﴿وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِم﴾؛ أي: يوصيكم الله بهن وصية كقوله: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النساء: ١١] الآية[١].

أدلة القول الثاني:

أولًا: أخرج الطبري بسنده عن مجاهد في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤]، قال: كانت هذه للمعتدة، تعتد عند أهل زوجها واجبًا ذلك عليها، فأنزل الله: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِم مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ إلى قوله: ﴿مِن مَّعْرُوفٍ﴾. قال: جعل الله لها تمام السنة، سبعة أشهر وعشرين ليلة، ﴿وَصِيَّةً﴾: إن شاءت سكنت في وصيتها، وإن شاءت خرجت، وهو قول الله تعالى ذكره: ﴿غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾، قال: والعدة كما هي واجبةٌ.

ثانيًا: أن القول بالنسخ لا يصار إليه إلا إذا تعذر الجمع بين الآيات، وحيث إن الجمع ممكن فلا يقال بالنسخ هنا.

قال ابن سعدي: «اشتهر عند كثير من المفسرين أن هذه الآية نسختها الآية التي قبلها، وهذا قول لا دليل عليه، ومن تأمل الآيتين اتضح له أن القول الآخر في الآية هو الصواب، وأن الآية الأولى في وجوب التربص أربعة أشهر وعشرًا، على وجه التحتيم على المرأة، وأما في هذه الآية فإنها وصية لأهل الميت، أن يبقوا زوجة ميتهم عندهم حولًا كاملًا، جبرًا لخاطرها، وبرًّا بميتهم، ولهذا قال: ﴿وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِم﴾؛ أي: وصية من الله لأهل الميت أن يستوصوا بزوجته، ويمتعوها ولا يخرجوها»[٢].

---

(١) «تفسير القرآن العظيم»، ابن كثير (١/ ٦٥٩).

(٢) «تيسير الكريم الرحمٰن»، ابن سعدي (١٠٧). بتصرف يسير، وانظر: «النسخ في القرآن»، مصطفى زيد (٢/ ٧٨١).

ثالثًا: أن يكون الناسخ متأخرًا عن المنسوخ في النزول، وإذا كان متأخرًا عنه في النزول كان الأحسن أن يكون متأخرًا عنه في التلاوة أيضًا؛ لأن هذا الترتيب أحسن، فأما تقدم الناسخ على المنسوخ في التلاوة، فهو وإن كان جائزًا في الجملة، إلا أنه يعد من سوء الترتيب، وتنزيه كلام الله تعالى عنه واجب بقدر الإمكان ولما كانت هذه الآية متأخرة عن تلك التلاوة، كان الأولى أن لا يحكم بكونها منسوخة بتلك(١).

وأجيب عنه: بأن التقدم في المصحف لا يدل على التقدم في النزول، فأول سورة نزلت اقرأ وليست في أول المصحف، وآخر سورة نزلت براءة، وليست في آخر المصحف، فكون الآية متقدمة في المصحف لا يدل ذلك على تقدم نزولها ولا على تأخره، وإنما ذلك يثبت بالدليل من الصحابة ومن نقل عنهم، إذ كان النبي ﷺ إذا نزلت عليه آيات قال: ضعوا هذه الآيات في مكان كذا، قبل كذا وبعد كذا(٢).

رابعًا: أنه من المقرر عند أهل الأصول: أنه متى وقع التعارض بين النسخ وبين التخصيص، كان التخصيص أولى، وهنا إن خصصنا هاتين الآيتين بالحالتين على قول مجاهد، اندفع النسخ، فكان المصير إلى قول مجاهد أولى، من التزام النسخ من غير دليل(٣).

❁ النتيجة:

من خلال ما سبق ظهر لي أن ما ذهب إليه أصحاب المدرسة العقلية من القول بعدم النسخ هو الصواب إن شاء الله، لقوة أدلتهم، **ويضاف إليه ما يلي:**

---

(١) «مفاتيح الغيب»، الرازي (٦/ ٤٩١).
(٢) انظر: «الكشاف» (١/ ٣١٧)، و«فتح الباري»، ابن حجر (٧/ ٥٢).
(٣) المصدر السابق (٦/ ٤٩١).

أولًا: ثبوت الرواية عن مجاهد بن جبر، وإذا جاءك التفسير عن مجاهد فحسبك به.

ثانيًا: أن سياق الآيتين يشهد لهذا القول، وذلك أن الله قال في آية الحول: ﴿فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِيٓ أَنفُسِهِنَّ مِن مَّعْرُوفٍۗ﴾، وقال في الآية الأخرى: ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِيٓ أَنفُسِهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِۗ﴾ [البقرة: ٢٣٤]؛ فنفى الحرج ببلوغ الأجل، وما فضل عليه فلا حرج.

قال ابن كثير: «وهذا القول له اتجاه وفي اللفظ مساعدة له»[(١)].

ثالثًا: أنه لا يحكم بنسخ شيء من القرآن إلا ما قام عليه الدليل الذي لا مدفع له، ولا يحتمل التأويل بتدافع يمنع من استعماله وتخصيصه[(٢)].



(١) «تفسير القرآن العظيم»، ابن كثير (١/ ٦٥٩).

(٢) «التمهيد»، ابن عبد البر (١٤/ ٣٩١ _ ٣٩٢).



الآية الثالثة

قال تعالى: ﴿وَمَا عَلَى ٱلَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَيْءٍ وَلَٰكِن ذِكْرَىٰ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: ٦٩].

اختلف أهل التفسير في الآية على قولين:

القول الأول: أنها منسوخة بقوله تعالى: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلْكِتَٰبِ﴾ [النساء: ١٤٠]، وممن قال به: ابن عباس، وابن جريج، والسدي[١].

القول الثاني: أن الآية محكمة غير منسوخة، وممن قال به: الطبري[٢]، والنحاس[٣] ومكي[٤]، والجصاص[٥]، والرازي[٦]، والقرطبي[٧].

موقف أصحاب المدرسة العقلية:

قال محمد رضا: «وقيل: هو رخصة ومعناه: ما عليهم من حسابهم من شيء، إن قعدوا معهم، وأنه منسوخ بآية سورة النساء إذ قال فيها: ﴿إِنَّكُمْ إِذًا مِّثْلُهُمْ﴾ [النساء: ١٤٠]، وروي عن مجاهد والسدي وابن جريج، وهو بعيد جدًّا؛ لأنه لا يصح أن يتصل بالنهي ما يبطله، وهو قد نزل معه كما هنا»[٨].

---

(١) «جامع البيان» (٩/٣١٧ ـ ٣١٨).
(٢) المصدر السابق (٩/٣١٦).
(٣) «الناسخ والمنسوخ»، النحاس (٢/٣١٩).
(٤) «الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه»، مكي (٢٨٢).
(٥) «أحكام القرآن»، الجصاص (٣/٢).
(٦) «مفاتيح الغيب»، الرازي (١٣/٢٨).
(٧) «الجامع لأحكام القرآن» (٧/١٢).
(٨) «تفسير المنار» (٧/٤٢٧).

أثر السياق:

ذهب محمد رضا إلى القول بعدم نسخ الآية، واستدل لذلك بأن الآية المدعى أنها الناسخة جاءت متصلة بالآية المدعى أنها منسوخة، ولا يصلح أن يأتي النهي متصلًا بما يبطله.

۞ الدراسة:

أدلة القول الأول:

أولًا: أخرج النحاس بسنده عن ابن عباس في قوله: ﴿وَمَا عَلَى ٱلَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَيْءٍ﴾ قال: هذه مكية نسخت بالمدينة، بقوله تعالى: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلْكِتَٰبِ﴾ [النساء: ١٤٠] فنسخ هذا ما قبله، وأمر المؤمنون أن لا يقعدوا مع من يكفر بالقرآن ويستهزئ به»[(١)].

ثانيًا: أخرج الطبري بسنده عن السدي، وابن جريج: بنحو حديث ابن عباس.

وأجيب عن هذه الآثار: بأنها ضعيفة لا تثبت، فأما أثر ابن عباس فإسناده ضعيف جدًّا، فيه جويبر[(٢)]، والضحاك لم يلق ابن عباس.

وأما أثر السدي فسنده ضعيف، فيه مؤمل بن إسماعيل، وهو ضعيف[(٣)].

---

(١) «ناسخ القرآن ومنسوخه»، النحاس (٢/ ٣١٩).

(٢) جويبر بن سعيد الأزدي، أبو القاسم البلخي، قال ابن معين: ليس بشيء ضعيف، وقال ابن المديني: ضعيف جدًّا، وقال: أكثر عن الضحاك، وروى عنه أشياء مناكير، وقال أبو داود: ضعيف، وقال الدارقطني: متروك، توفي بين الأربعين إلى الخمسين ومائة. انظر: «تهذيب التهذيب» (١/ ٣٢١).

(٣) مؤمل بن إسماعيل العدوي، قال البخاري: منكر الحديث، وقال ابن سعد: ثقة كثير الغلط، وقال الدارقطني: ثقة كثير الخطأ، مات سنة ست ومائتين. انظر: «تهذيب التهذيب» (٤/ ١٩٣).

وأما أثر ابن جريج فسنده ضعيف، فيه الحسين بن داود، وهو ضعيف[(١)].

أدلة القول الثاني:

أولًا: أن هذا من باب الخبر، والخبر محال نسخه.

قال مكي: «والذي عليه أهل النظر: أن هذا لا يُنسخ لأنه خبر، ومعناه: ليس على من اتقى المنكر إذا نهى عنه، من حساب من يفعله شيء، وإنما عليه أن ينهاه، ولا يقعد معه راضيًا بقوله، فالآيتان محكمتان»[(٢)].

قال الألوسي: «لا نسخ عند أهل التحقيق في ذلك لأن قوله سبحانه: ﴿وَمَا عَلَى ٱلَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَىْءٍ﴾ خبرٌ ولا نسخ في الأخبار»[(٣)].

ثانيًا: أن القول بأن الآية محكمة، قول جماهير المفسرين[(٤)].

قال الخازن: «وذهب الجمهور إلى أنها محكمة لا نسخ فيها؛ لأنها خبر، والخبر لا يدخله النسخ»[(٥)].

❁ النتيجة:

من خلال ما سبق تبين أن ما ذهب إليه أصحاب المدرسة العقلية

---

(١) الحسين بن داود المصيصي، لقبه سنيد، قال أبو حاتم: ضعيف، وقال النسائي: ليس بثقة، وقال الخلال: يروى أن أحاديث الناس عن حجاج صحاح إلا ما روى سنيد. انظر: «تهذيب التهذيب» (٢/ ٤٣٨).

(٢) «الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه»، مكي (٢٨٢).

(٣) «روح المعاني»، الألوسي (٧/ ١٨٢).

(٤) انظر: «جامع البيان» (٩/ ٣١٧)، و«الناسخ والمنسوخ»، النحاس (٢/ ٣١٩)، «أحكام القرآن»، الجصاص (٣/ ٢)، «ناسخ القرآن ومنسوخه»، ابن الجوزي (٣٨٩)، «تفسير الرازي» (١٣/ ٢٨)، «الجامع لأحكام القرآن» (٧/ ١٢)، «تفسير ابن كثير» (٣/ ٢٧٨)، «التحرير والتنوير» (٧/ ٢٩٤).

(٥) «لباب التأويل في معاني التنزيل»، الخازن (٢/ ١٢٣).

هو الصواب، وأن الآية محكمة لم تنسخ؛ وذلك لقوة أدلتهم، وموافقتهم جمهور المفسرين، وضعف الروايات عن ابن عباس، والسدي، وابن جريج.





الآية الرابعة

۞ قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ (٦٥) الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ [الأنفال: ٦٥، ٦٦].

اختلف أهل التفسير في الآية على قولين:

القول الأول: أنها منسوخة، وممن قال به: ابن عباس، وعكرمة، وعطاء(١)، والحسن البصري(٢)، واختاره الطبري(٣)، والجصاص(٤)، وابن العربي(٥)، وابن الجوزي(٦)، وابن كثير(٧)، والزرقاني(٨).

القول الثاني: أن الآية محكمة غير منسوخة، اختاره النحاس(٩)، ومكي(١٠)، وابن حزم(١١).

---

(١) أخرج الآثار عنهم الطبري في «تفسيره» (١١/ ٢٦٢ - ٢٦٣).
(٢) «تفسير الحسن البصري» (١/ ٤٠٦). (٣) «جامع البيان»، الطبري (١١/ ٢٦٩).
(٤) «أحكام القرآن»، الجصاص (٣/ ٧١).
(٥) «الناسخ والمنسوخ في القرآن»، ابن العربي (٢/ ٢٢٦).
(٦) «ناسخ القرآن ومنسوخه»، ابن الجوزي (٤١٥).
(٧) «تفسير القرآن العظيم»، ابن كثير (٤/ ٨٧).
(٨) «مناهل العرفان»، الزرقاني (٢/ ١٤٩).
(٩) «الناسخ والمنسوخ»، النحاس (٢/ ٣٨٨).
(١٠) «الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه»، مكي (٣٠٠).
(١١) «الإحكام في أصول الأحكام»، ابن حزم (٤/ ٥٩٦).

موقف أصحاب المدرسة العقلية:

قال محمد رشيد: «ذهب بعض المفسرين إلى أن آية العزيمة من هاتين الآيتين منسوخة بآية الرخصة التي بعدها، بدليل التصريح بالتخفيف فيها، ولكن الرخصة لا تنافي العزيمة، ولا سيما وقد عللت هنا بوجود الضعف، ونسخ الشيء لا يكون مقترنًا بالأمر به وقبل التمكن من العمل به، والظاهر أن الآيتين نزلتا معًا»[١].

وقال أبو زهرة: «ومن الناس من شغف بإثبات النسخ في القرآن فيفرضون النسخ لأوهى معارضة لفظية، كما فرضوا النسخ بين الآيتين، وكان المعنى واحدًا يكمل بعضه بعضًا، كذلك ادَّعوا النسخ هنا، فافترضوه لمجرد التخالف التقديري بين الآيتين، وادعوا أن الثانية ناسخة للأولى مع أنه لا تعارض بين الآيتين؛ إذ الأولى ذكرت ذلك العدد في حالة القوة والتآلف بين المؤمنين، والثانية خفف فيها العدد الأول لحال الضعف، والجهة منفكة بينهما»[٢].

أثر السياق:

يرى محمد رضا أن التصريح بالتخفيف في الآية لا يلزم منه القول بالنسخ، بينما يرى أبو زهرة أن سياق الآيات يدل على عدم النسخ وذلك لأنه لا تعارض بينهما.

❁ الدراسة:

أدلة القول الأول:

أولًا: أخرج البخاري في «صحيحه»[٣] عن ابن عباسٍ رضي الله عنهما قال:

---

(١) «تفسير المنار» (١٠/٦٨).

(٢) «زهرة التفاسير» (٦/٣١٨٨).

(٣) «صحيح البخاري»، كتاب التفسير، باب قوله تعالى: ﴿ٱلۡـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمۡ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمۡ ضَعۡفٗاۚ﴾ (٩/٢٠٥).

«لما نزلت ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ يَغْلِبُواْ مِاْئَتَيْنِ﴾ شقَّ ذلك على المسلمين حين فرِضَ عليهم أن لا يَفِرَّ واحدٌ من عشرة، فجاء التخفيف، فقال: ﴿ٱلْـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّاْئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُواْ مِاْئَتَيْنِ﴾»، قال: «فلما خَفَّف اللهُ عنهم من العِدَّة نَقَصَ من الصبر بقدرِ ما خُفِّف عنهم».

ثانيًا: أن ظاهر الآية دال على النسخ، إذ قال سبحانه: ﴿ٱلْـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّاْئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُواْ مِاْئَتَيْنِ﴾.

أدلة القول الثاني:

أولًا: أن هذا من باب الأخبار ولا يقع في الأخبار نسخ[1].

ثانيًا: أن الآيتين متجاورتان في المصحف، فليس بينهما فاصل زمني، يسمح بنسخ الثانية للأولى.

ثالثًا: أن الحكم الأول لم يرفع كله إنما نُقص منه وخفف، وبقي باقيه على حكمه؛ بدليل أن من شاء من المؤمنين أن يثبت أمام عشرة من الكفار فهو مثاب مأجور، ولا إثم عليه[2].

وأجيب عن أدلتهم بما يلي:

أما قولهم إنها من باب الأخبار، والنسخ لا يقع فيها، فيقال: إنها بلفظ الخبر **وأريد به الأمر لسببين:**

أحدهما: أنها لو كانت خبرًا للزم وقوع خلاف المخبر به؛ وهو محال، فدل هذا على أنها أمر.

---

(١) «الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه»، مكي (٣٠٠).

(٢) المصدر السابق (٣٠١) بتصرف.

والثاني: أن التخفيف لا يقع إلا بعد التكليف، والمراد بالتخفيف هنا التكليف بالأخف، لا رفع الحكم أصلًا[(١)].

قال الطبري: «وهذه الآية، وإن كان مخرجها مخرج الخبر، فإن معناها الأمر، يدلّ على ذلك قوله: ﴿ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ﴾ فلم يكن التخفيف إلا بعد التثقيل، ولو كان ثبوت العشرة منهم للمائة من عدوّهم كان غير فرض عليهم قبل التخفيف وكان ندبًا؛ لم يكن للتخفيف وجه؛ لأن التخفيف إنما هو ترخيص في ترك الواحد من المسلمين الثبوت للعشرة من العدوّ، وإذا لم يكن التشديد قد كان له متقدمًا لم يكن للترخيص وجه، إذ كان المفهوم من الترخيص إنما هو بعد التشديد. وإذا كان ذلك كذلك، فمعلوم أن حكم قوله: ﴿ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ ناسخ لحكم قوله: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَـٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفًا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾»[(٢)].

وأما قولهم: إن الآيتين متجاورتان في المصحف، فيقال: إن التجاور في المصحف ليس دليلًا على أن نزولهما كان معًا[(٣)].

وأما قولهم: إن الحكم الأول لم يرفع، فيقال: إن ذلك التخفيف هو عين النسخ، وكون الأمر كان واجبًا في صورة معينة، وأصبح واجبًا في صورة أخرى بعد ذلك رفعٌ للحكم[(٤)]، ثم إن الذي رفع هو وجوب الثبات أمام عشرة أمثال المسلمين لا جوازه[(٥)].

---

(١) انظر: «فتح الباري»، ابن حجر (٨/ ٢٣٣) بتصرف.
(٢) «جامع البيان»، الطبري (١١/ ٢٦٩).
(٣) «النسخ في القرآن»، مصطفى زيد (٢/ ٨٢٣).
(٤) «الآيات المنسوخة في القرآن الكريم»، عبد الله الشنقيطي (١٠٢).
(٥) «النسخ في القرآن»، مصطفى زيد (٢/ ٨٢٤).

❁ **النتيجة:**

من خلال ما سبق ظهر لي أن ما ذهب إليه أصحاب المدرسة العقلية غير صواب، وأن الحق في المسألة أن الآية منسوخة، وذلك لقوة أدلة القائلين به، وضعف أدلة المخالفين.





المَبۡحَثُ ٱلثَّالِثُ

أثر السياق في المكي والمدني

تُعد معرفة المكي والمدني «من أشرف علوم القرآن؛ لأنه علم يُعنى بنزوله، وجهاته، وترتيب ما نزل بمكة ابتداء، ووسطًا، وانتهاء، وترتيب ما نزل بالمدينة كذلك، ثم ما نزل بمكة وحكمه مدني، وما نزل بالمدينة وحكمه مكي، وما نزل بمكة في أهل المدينة، وما نزل بالمدينة في أهل مكة، ثم ما يشبه نزول المكي في المدني، وما يشبه نزول المدني في المكي، ثم ما نزل بالجحفة، وما نزل ببيت المقدس، وما نزل بالطائف، وما نزل بالحديبية، ثم ما نزل ليلًا ونهارًا، وما نزل مشيعًا، وما نزل مفردًا، ثم الآيات المدنية في السور المكية، والآيات المكية في السور المدنية، ثم ما حمل من مكة إلى المدينة، وما حمل من المدينة إلى مكة، وما حمل من المدينة إلى أرض الحبشة، ثم ما نزل مجملًا، وما نزل مفسرًا، وما نزل مرموزًا، ثم ما اختلفوا فيه، فقال بعضهم: مكي، وقال بعضهم مدني، فهذه خمسة وعشرون وجهًا، من لم يعرفها، ويميز بينها، لم يحلَّ له أن يتكلم في كتاب الله ﷻ»(١).

لقد اعتنى السلف بالمكي والمدني عناية فائقة، وذلك من خلال التآليف والتصنيف(٢)، سواء أكانت مستقلة، أم ضمن علوم أخرى،

---

(١) «التنزيل وترتيبه»، أبو القاسم النيسابوري، نقلًا عن: «المكي والمدني في القرآن الكريم»، عبد الرزاق حسين (١/ ٤١).

(٢) **فمن المؤلفات في المكي والمدني:** «نزول القرآن» للضحاك بن مزاحم، «تنزيل القرآن» =

ويشهد لعنايتهم بها اختلافهم في ضابط المكي والمدني **على ثلاثة أقوال**(١):

القـــول الأول: أن المكي ما نزل من القرآن قبل هجرة الرسول ﷺ، حتى ولو نزل بغير مكة، والمدني ما نزل من القرآن بعد الهجرة، وإن نزل بمكة. وهذا الضابط روعي فيه الزمان.

القول الثانـي: أن المكي ما نزل من القرآن بمكة، ولو بعد الهجرة، والمدني ما نزل من القرآن بالمدينة.. وهذا الضابط روعي فيه المكان.

القول الثالث: أن المكي ما كان خطابًا لأهل مكة، والمدني ما كان خطابًا لأهل المدينة. وهذا الضابط روعي فيه حال المخاطبين.

ولعل التفرقة بين المكي والمدني في النص، تعدّ تفرقة بين مرحلتين هامتين ساهمتا في تشكيل النصّ، فإن علماء الإسلام حين كان يلتبس عليهم إيجاد دليل حاسم على مكان نزول الآيات، كانوا يلجأون إلى بعض المعايير داخل النص ذاته، فذهبوا إلى أن كل سورة فيها: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾، وليس فيها: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾ فهي مكية، وهذا المعيار له صلة بالواقع الاجتماعي كما نرى، فيبرز فيه عنصر مراعاة المخاطَب، وكل سورة فيها ﴿كَلَّآ﴾ فهي مكية، وحكمة ذلك أن نصف القرآن حسب ترتيب التلاوة، وترتيب النزول أكثره بمكة، وأكثرها جبابرة، فتكررت فيه: ﴿كَلَّآ﴾ على وجه التهديد والتعنيف لهم،.. ويبرز في هذا المعيار عنصر مراعاة المخاطَب، والتكيّف مع الظرف الاجتماعي،

= للزهري، «فضائل القرآن وما نزل من القرآن بمكة وما نزل بالمدينة» لابن الضريس، «ما نزل من القرآن في صلب الزمان» للجوهري، كتاب «المكي والمدني في القرآن» للديريني،.... انظر: «المكي والمدني في القرآن الكريم»، عبد الرزاق حسين (١/ ٦٣ ـ ٩٧).

(١) انظر: «البرهان في علوم القرآن» (١/ ٢٧٣)، «الإتقان في علوم القرآن» (١/ ٢٧).

وأثر ذلك في أسلوب الخطاب[١].

قال شلتوت: «استنبط العلماء فروقًا بين مكي القرآن ومدنيه، **ويهمنا منها فرقان:**

الأول: أن المكي يتجه نحو الأحكام الكلية، فيأمر بها، أو ينهى عنها، من غير أن يعرض لتقييد فيها، أو تفصيل لها، كأصول الإيمان، والأمر بحفظ الفروج، والنهي عن الفواحش، ما ظهر منها وما بطن.

وأن المدني يأتي بعد ذلك مكملًا لتلك الكليات، بوضع قيودها، وتفصيل أحوالها، وتتميم أحكامها، أو يأتي منشئًا لأحكام جزئية، اقتضتها ظروف الحياة الجديدة، من اتساع العمران، واختلاط المؤمنين بغيرهم في حالات السلم، أو الحرب، ففُصلت في المدينة أحكام الإيمان وواجباته، بشروطها وأركانها، وفصلت أحكام الأسرة، من زواج وطلاق وما يتبعها.

الثاني: أن معظم التكاليف المكية وُجِّهَ إلى الأفراد، ليجعل منهم وحدة تكون أساسًا لتضامنهم في المسؤولية، أما المدني فقد وجهت فيه التكاليف إلى الجماعة بوصف الإيمان[٢].

ثم لنأخذ أمثلة للآيات التي يتضح منها أثر السياق في المكي والمدني:



---

(١) انظر: «الخطاب القرآني؛ دراسة في العلاقة بين النص والسياق»، خلود العموش (٩٢ - ٩٣) بتصرف.

(٢) انظر: «الإسلام عقيدة وشريعة» (٣٣٢).



الآية الأولى

قال تعالى: ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝٢ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٣ مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ۝٤ إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ ۝٥ ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ [الفاتحة: ١ ـ ٧].

قال محمد رضا في معرض التفريق بين المكي والمدني: «والفرق بين السور المكية، والمدنية: هو أن المكية أكثر إيجازًا؛ لأن المخاطبين بها هم أبلغ العرب وأفصحهم، وعلى الإيجاز مدار البلاغة عندهم، ثم إن معظمها تنبيهات وزواجر، وبيان لأصول الدين بالإجمال.

إن أكثر السور المكية لا سيما المنزلة في أوائل البعثة قوارع تصخ الجنان، وتصدع الوجدان، وتفزع القلوب إلى استشعار الخوف، وتدعو العقول إلى إطالة الفكر، في الخطبين الغائب والعتيد، والخطرين القريب والبعيد، وهما عذاب الدنيا بالإبادة والاستئصال، أو الفتح الذاهب بالاستقلال، وعذاب الآخرة وهو أشد وأقوى، وأنكى وأخزى، بكل من هذا وذاك أنذرت السور المكية أولئك المخاطبين، إذا أصروا على شركهم، ولم يرجعوا بدعوة الإسلام عن ضلالهم وإفكهم..

راجع تلك السور العزيزة، ولا سيما قصار المفصل منها، كـ ﴿ٱلۡحَآقَّةُ ۝١ مَا ٱلۡحَآقَّةُ ۝٢﴾، و﴿ٱلۡقَارِعَةُ ۝١ مَا ٱلۡقَارِعَةُ ۝٢﴾، و﴿إِذَا وَقَعَتِ ٱلۡوَاقِعَةُ ۝١﴾، و﴿إِذَا ٱلشَّمۡسُ كُوِّرَتۡ ۝١﴾، و﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنفَطَرَتۡ ۝١﴾، و﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتۡ ۝١﴾، و﴿إِذَا زُلۡزِلَتِ ٱلۡأَرۡضُ زِلۡزَالَهَا ۝١﴾، و﴿وَٱلذَّٰرِيَٰتِ ذَرۡوٗا ۝١﴾، و﴿وَٱلۡمُرۡسَلَٰتِ عُرۡفٗا ۝١﴾، و﴿وَٱلنَّٰزِعَٰتِ غَرۡقٗا ۝١﴾.

تلك السور التي كانت بنُذُرِها، وفهم القوم لبلاغتها وعبرها، تفزعهم من سماع القرآن، حتى يفروا من الداعي ﷺ من مكان إلى مكان: ﴿كَأَنَّهُمْ حُمُرٌ مُّسْتَنفِرَةٌ ۝ فَرَّتْ مِن قَسْوَرَةٍ﴾ [المدثر: ٥٠، ٥١]، ﴿أَلَآ إِنَّهُمْ يَثْنُونَ صُدُورَهُمْ لِيَسْتَخْفُوا۟ مِنْهُ أَلَا حِينَ يَسْتَغْشُونَ ثِيَابَهُمْ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ﴾ [هود: ٥]، ثم السور المكية الطوال، فلا نجدها تخرج في الأوامر والنواهي عن حد الإجمال، كقوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَـٰنًا﴾ [الإسراء: ٢٣]، وقوله بعد إباحة الزينة، وإنكار تحريم الطيبات من الرزق: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْىَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَـٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣].

وأما السور المدنية ففي أسلوبها شيء من الإسهاب، ولا سيما في مخاطبة أهل الكتاب؛ لأنهم أقل بلاغة وفهمًا من العرب الأصلاء، ولا سيما قريش، وما فيها من الكلام في أصول الدين أكثره محاجة لهم - لأهل الكتاب - ونعي عليهم، وإثبات لتحريفهم ما نزل إليهم، وابتداعهم فيه وإعراضهم عن هدايته، ونسيانهم حظًّا مما ذُكروا به، ودعوة لهم إلى التوحيد الخالص؛ توحيد الألوهية والربوبية، وبيان لكون الإسلام الذي جاء به القرآن، هو دين جميع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام[1].



(١) «تفسير المنار» (١/ ٣١ - ٣٢).



الآية الثانية

قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَن قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ ۗ وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُو أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنفُسَكُمُ ۖ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ﴾ [الأنعام: ٩٣].

اختلف المفسرون في هذه الآية على قولين:

القول الأول: أن الآية مكية، وبه قال: ابن عباس رضي الله عنهما[١]، وابن عطية[٢]، والقرطبي[٣]، وابن كثير[٤]، والسيوطي[٥]، وابن عاشور[٦].

القول الثاني: أن الآية مدنية. وبه قال: عكرمة[٧]، ومقاتل بن سليمان[٨]، والثعلبي[٩].

موقف أصحاب المدرسة العقلية:

قال محمد رشيد رضا: «قالوا: أنزل هذا في الذين ادَّعوا النبوة من العرب، وروي عن عكرمة، وقتادة: تخصيص مسيلمة الكذاب[١٠]،

---

(١) «معجم الطبراني الكبير» (١٢/ ٢١٥).
(٢) «المحرر الوجيز» (٦/ ١).
(٣) «الجامع لأحكام القرآن» (٦/ ٢٦٤).
(٤) «تفسير القرآن العظيم» (٣/ ٢٣٧).
(٥) «الإتقان»، السيوطي (١/ ٢٩).
(٦) «التحرير والتنوير» (٧/ ١٢١).
(٧) «جامع البيان» (٩/ ٤٠٥).
(٨) «تفسير مقاتل بن سليمان» (١/ ٥٤٧).
(٩) «الكشف والبيان»، الثعلبي (٤/ ١٦٩).
(١٠) هو: مسيلمة بن ثمامة بن كبير الحنفي، تنبأ فوصف بالكذاب، ولد في اليمامة، بوادي حنيفة، وتسمَّى برحمان اليمامة، قتل سنة (١٢هـ) في عهد أبي بكر الصديق. انظر: «الأعلام» (٧/ ٢٢٦).

والحق أنه يدخل في عموم حكمه من ذكر، والسورة مكية نزلت قبل ادعائهم النبوة بزمن طويل، فالمعروف أن مسيلمة ادعى النبوة سنة عشر من الهجرة»[١].

۞ الدراسة:

استدل أصحاب القول الأول بما يلي:

أولًا: أخرج الطبراني بسنده، عن ابن عمر ﵄ قال، قال رسول الله ﷺ: **(نَزَلَتْ عَلَيَّ سُورَةُ الأَنْعَامِ جُمْلَةً وَاحِدَةً، يُشَيِّعُهَا سَبْعُونَ أَلْفَ مَلَكٍ، لَهُمْ زَجَلٌ بِالتَّسْبِيحِ وَالتَّحْمِيدِ)**[٢].

وأخرج الطبراني في «معجمه» بسنده، عن ابن عباس ﵄ قال: «نزلت سورة الأنعام بمكة ليلًا جملة، ونزل معها سبعون ألف ملك يجأرون حولها بالتسبيح»[٣].

وأجيب عنه: بأن حديث ابن عمر، ضعيف الإسناد، فيه يوسف الصفار متروك[٤].

وأما أثر ابن عباس، فسنده ضعيف، فيه: علي بن زيد بن جدعان ضعيف[٥].

ورد عليه: بأن القول بمكية السورة، روي عن جمع من الصحابة، منهم: ابن عباس، وابن مسعود، وأنس بن مالك، وابن عمر، وأبي بن

---

(١) «تفسير المنار» (٧/ ٢٣٤).
(٢) «معجم الطبراني الصغير» (١/ ١٤٥).
(٣) «معجم الطبراني الكبير» (١٢/ ٢١٥).
(٤) يوسف بن عطية الصفار، قال البخاري: منكر الحديث، وقال يحيى بن معين: ليس بشيء. انظر: «الكامل في الضعفاء» (٧/ ١٥٢).
(٥) علي بن زيد بن جدعان، قال أحمد: ليس بالقوي، وقال يحيى بن معين: ضعيف في كل شيء، وفي رواية عنه: ليس بذاك. انظر: «تهذيب التهذيب» (٧/ ٢٨٤).

كعب، وأبو جحيفة[١]، وكثرة هذه الروايات وإن كان فيها ضعفٌ، فإنه يدل على أن لها أصلًا.

قال السيوطي بعد ذكر روايات نزول السورة جملة واحدة: «فهذه شواهد يقوي بعضها بعضًا»[٢].

وقال محمد رشيد مرجحًا نزول سورة الأنعام جملة واحدة بمكة: «فكثرة الروايات في مسألة لا مجال فيها للرأي فتكون اجتهادية، ولا للهوى فتكون موضوعة، ولا لغلط الرواة فتكون معلولة، لا بد أن يكون لها أصل صحيح»[٣].

ثانيًا: أن الأصل في السورة المكية أن تكون آياتها مكية، ولا يقبل القول بمدنية بعض آياتها إلا بدليل صحيح[٤]، والروايات الدالة على مدنية الآية[٥] لا تصح.

قال محمد رضا: «ولما كان وجود آيات مدنية في سورة مكية، أو آيات مكية في سورة مدنية خلاف الأصل، فالمختار عدم قبول القول به، إلا إذا ثبت برواية صحيحة السند، صريحة المتن سالمة من المعارضة والاحتمال»[٦].

ثالثًا: أن قصة مسيلمة الكذاب، داخلة في معنى الآية بلا شك، وليست سببًا لنزولها، وذلك أن قول الصحابي في الآية: نزلت في كذا، قد يراد به أن ذلك داخل في الآية، وإن لم يكن السبب، كما تقول: عنى بهذه الآية كذا[٧].

---

(١) انظر: «جامع البيان» (٩/ ٤٠٥)، «الجامع لأحكام القرآن» (٦/ ٢٦٤)، «تفسير القرآن العظيم» (٣/ ٢٣٧)، «الإتقان»، السيوطي (١/ ٢٩).

(٢) «الإتقان»، السيوطي (١/ ٢٩).

(٣) «تفسير المنار» (٧/ ٢٣٥).

(٤) «قواعد التفسير»، خالد السبت (١/ ٨٧).

(٥) أعني: آية الأنعام (٩٣).

(٦) «تفسير المنار» (٧/ ٢٣٥).

(٧) انظر: «مجموع الفتاوى» (١٣/ ٣٣٩).

قال محمد رضا: «قد ثبت أن بعض الآيات كانت تصدق على وقائع تحدث بعد نزولها أو قبله، فتُذكر للاستشهاد، أو الاحتجاج بها في الواقعة منها، فيظن من سمعها حينئذٍ من الصحابة؛ ولم يكن سمعها من قبل، أنها نزلت في تلك الواقعة، وكثيرًا ما كان يقول الصحابي: إن آية كذا نزلت في كذا ـ وهو يريد أنها نزلت في إثبات هذا الأمر، أو حكمه، أو دالة عليه ـ فيظن الراوي عنه، أنها نزلت عند حدوث ذلك الأمر، والصحابي لا يريد ذلك، . . والتحقيق أن مثل هذا يعد من التفسير»[١].

وقال الثعالبي[٢]: «هذه ألفاظ عامة، فكل من واقع شيئًا مما يدخل تحت هذه الألفاظ فهو داخل في الظلم الذي عظَّمه الله تعالى»[٣].

واستدل أصحاب القول الثاني: بما أخرجه الطبري بسنده عن عكرمة: أن قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ﴾. قال: نزلت في مسيلمة أخي بني عدي بن حنيفة فيما كان يسجع ويتكهن به. .

وأجيب عنه، من وجهين:

الأول: أن هذه الرواية ضعيفة الإسناد، لضعف الحسين بن داود المصيصي[٤].

الثاني: أن مسيلمة الكذاب، ادعى النبوة بعد أن هاجر النبي ﷺ إلى المدينة، ويلزم منه أن يكون ادعى النبوة قبل الهجرة.

---

(١) «تفسير المنار» (٧/ ٢٣٤ ـ ٢٣٥).

(٢) هو: أبو زيد عبد الرحمٰن بن محمد بن مخلوف الثعالبي الجزائري، ولد سنة (٧٨٦هـ) من مؤلفاته: «الجواهر الحسان، في تفسير القرآن»، توفي سنة (٨٧٦هـ). انظر: «الأعلام» (٣/ ٣٣١).

(٣) «الجواهر الحسان، في تفسير القرآن» للثعالبي (٢/ ٤٩٥).

(٤) سبقت ترجمته ص (٣٧١).

قال ابن عاشور بعد ذكر ما قيل في نزول الآيـة في مسيلمة: «وهذا يقتضي أن يكون مسيلمة قد ادعى النبوة قبل هجرة النبي ﷺ إلى المدينة؛ لأن السورة مكية، والصواب أن مسيلمة لم يدَّعِ النبوة إلا بعد أن وفد على النبي ﷺ في قومه بني حنيفة بالمدينة»(١).

❁ النتيجة:

ظهر لي من خلال ما سبق، أن ما ذهب إليه محمد رضا هو الصواب، لقوة أدلته، وموافقته جماهير المفسرين.



(١) «التحرير والتنوير» (٧/ ٣٧٥).



الآية الثالثة

۞ قال تعالى: ﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَـٰبَ مِن قَبْلِكَ ۚ لَقَدْ جَآءَكَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ﴿٩٤﴾ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَـٰتِ ٱللَّهِ فَتَكُونَ مِنَ ٱلْخَـٰسِرِينَ﴾ [يونس: ٩٤، ٩٥].

اختلف المفسرون في هذه الآية على قولين:

القول الأول: أن الآية مكية. وبه قال: ابن عباس[(١)]، وابن الزبير[(٢)]، والحسن، وعطاء، وجابر[(٣)]، والماوردي[(٤)]، وابن عطية[(٥)]، وابن عاشور[(٦)].

القول الثاني: أن الآية مدنية. وبه قال: ابن عباس رضي الله عنهما في رواية[(٧)]، وابن زيد[(٨)]، ومقاتل بن سليمان[(٩)]، والبغوي[(١٠)]، والقرطبي[(١١)].

موقف أصحاب المدرسة العقلية:

قال محمد رضا بعد أن ذكر قول السيوطي في آيات ادعى بأنهن

---

(١) «الناسخ والمنسوخ»، النحاس (٢/ ٤٧٠).
(٢) «الدر المثور» (٧/ ٦٢٥).
(٣) نقل هذه الآثار عنهم الشوكاني في «فتح القدير» (٢/ ٦١٠).
(٤) «النكت والعيون» (٢/ ٤٢٠).
(٥) «المجرر الوجيز» (٩/ ٣).
(٦) «التحرير والتنوير» (١١/ ٧٧).
(٧) «جامع البيان» (١٢/ ٢٨٦).
(٨) المصدر السابق (١٢/ ٢٨٦).
(٩) «تفسير مقاتل» (٢/ ٢٢٤).
(١٠) «معالم التنزيل» (٤/ ١٥٠).
(١١) «الجامع لأحكام القرآن» (٨/ ١٩٤).

مدنيات من هذه السورة: «إن موضوع السورة لا يقبل هذا من جهة الدراية، وهو مما لم تثبت به رواية، وكون المراد بـ ﴿ٱلَّذِينَ يَقۡرَءُونَ ٱلۡكِتَٰبَ﴾ في الآية: اليهود، لا يقتضي أن تكون نزلت في المدينة، وبيانه من وجهين:

أحدهما: أن المراد بالشرطية فيها الفرض، لا وقوع الشك حقيقة، ولذلك قال ﷺ: **(لَا أَشُكُّ وَلَا أَسْأَلُ)**[1].

وثانيهما: أن هذا المعنى نزل في سور مكية أخرى، كقوله تعالى في سورة الإسراء: ﴿فَسۡـَٔلۡ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ إِذۡ جَآءَهُمۡ﴾ [الإسراء: ١٠١]، وقوله في سورتي النحل والأنبياء: ﴿فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣، الأنبياء: ٧][2].

الدراسة:

استدل أصحاب القول الأول بما يلي:

أولًا: أخرج النحاس بسنده عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «نزلت سورة يونس بمكة، فهي مكية»[3].

وأخرج ابن مردويه بسنده عن عبد الله بن الزبير رضي الله عنهما قال: «أنزلت سورة يونس بمكة».

وأجيب عن أثر ابن الزبير: بأنه ضعيف الإسناد، فيه خصيف بن عبد الرحمن، صدوق سيِّئ الحفظ[4].

---

(١) أخرجه عبد الرزاق في «تفسيره» (٢/ ٢٩٨) من طريق قتادة.

(٢) «تفسير المنار» (١١/ ١٣٤).

(٣) مال محقق الكتاب إلى أن الحديث حسن. انظر: «الناسخ والمنسوخ» (٢/ ٣١٦).

(٤) خصيف بن عبد الرحمن الجزري، قال أحمد: ليس بحجة، ولا قوي في الحديث، وقال ابن معين: ليس به بأس، قال ابن حجر: صدوق سيِّئ الحفظ، خَلَّط بأخرة، ورمي بالإرجاء، مات سنة (١٣٧هـ). انظر: «تهذيب التهذيب» (١/ ٥٤٣).

ثانيًا: أجمع أهل التفسير على أن سورة يونس مكية[١].

قال الفيروزآبادي: «اعلم أن هذه السورة مكية بالاتفاق».

وقال الألوسي: «والمعول عليه عند الجمهور الرواية الأولى - أي القول بمكية السورة -».

وقال ابن عاشور: «وهي مكية في قول الجمهور».

واستدل أصحاب القول الثاني بما يلي:

أولًا: أخرج الطبري بسنده، عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى: ﴿فَسْئَلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكَ﴾، قال: التوراة والإنجيل، الذين أدركوا محمدًا ﷺ من أهل الكتاب فآمنوا به، يقول: فاسألهم إن كنت في شك بأنك مكتوب عندهم[٢]..

وأخرج الطبري أيضًا بسنده عن يونس قال: أخبرنا ابن وهب، قال: قال ابن زيد في قوله تعالى: ﴿فَإِن كُنتَ فِى شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْئَلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكَ﴾؛ قال: هو عبد الله بن سلام كان من أهل الكتاب فآمن برسول الله ﷺ[٣]..

وأجيب عنه من وجوه:

الوجه الأول: أن سند هذه الروايات لا يصح عنهم، فأثر ابن عباس ضعيف الإسناد، فيه ابن جريج مدلس، لم يلق ابن عباس[٤].

---

(١) انظر: «النكت والعيون» (٢/ ٤٢٠)، «المحرر الوجيز» (٩/ ٣)، «بصائر ذوي التمييز» (١/ ٢٣٨)، «روح المعاني» (٦/ ٥٥)، «الإتقان» (١/ ٢٩)، «التحرير والتنوير» (١١/ ٧٧).

(٢) «جامع البيان» (١٢/ ٢٨٦).

(٣) المصدر السابق (١٢/ ٢٨٦).

(٤) عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج الأموي، مولاهم المكي، قال يحيى بن سعيد: كان ابن جريج صدوقًا، فإذا قال: حدثني، فهو سماع، وإذا قال أخبرني فهو قراءة، وإذا قال: قال، فهو شبه الريح. انظر: «تهذيب التهذيب» (٣/ ٥٠١).

وأما أثر ابن زيد، فسنده ضعيف، فيه: ابن زيد وهو ضعيف[1].

الوجـه الثانـي: أن سورة يونس نزلت بمكة، وعبد الله بن سلام لم يكن قد أسلم وقت نزولها.

قال ابن القيم مضعفًا رواية ابن زيد: «ولم يقع هؤلاء ولا هؤلاء على معنى الآية ومقصودها، وأين كان عبد الله بن سلام وقت نزول هذه الآية، فإن السورة مكية، وابن سلام إذ ذاك على دين قومه»[2].

وقال الآلوسي: «وفسر بعضهم بالمؤمنين منهم ـ أي من أهل الكتاب ـ كعبد الله بن سلام، وتميم الداري ونسب ذلك إلى ابن عباس، . . وتُعقب بأن ابن سلام وغيره إنما أسلموا بالمدينة، وهذه السورة مكية»[3].

الوجه الثالـث: أن ذكر أهل الكتاب في السورة لا يلزم منه أن تكون السورة، أو جزء منها مدنية.

قال محمد رضا: «وكون المراد بـ ﴿ٱلَّذِينَ يَقۡرَءُونَ ٱلۡكِتَٰبَ﴾ في الآية: اليهود، لا يقتضي أن تكون نزلت في المدينة».

❁ النتيجة:

من خلال ما سبق؛ ظهر لي أن ما ذهب إليه محمد رضا هو الصواب، لقوة أدلته، وموافقته جمهور المفسرين.



(١) عبد الرحمٰن بن زيد بن أسلم العدوي، قال أحمد: ضعيف، وقال ابن معين: ليس حديثه بشيء، وضعفه ابن معين جدًا. انظر: «الجرح والتعديل» (٥/ ٢٣٣)، «تهذيب التهذيب» (٣/ ٣٦٣).

(٢) «بدائع التفسير» (٢/ ٤١١).

(٣) «روح المعاني» (٦/ ١٧٨).



الآية الرابعة

۞ قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَخَذْنَاهُم بِالْعَذَابِ فَمَا اسْتَكَانُوا لِرَبِّهِمْ وَمَا يَتَضَرَّعُونَ﴾ [المؤمنون: ٧٦].

اختلف المفسرون في هذه الآية على قولين:

القول الأول: أن الآية مكية، وبه قال: ابن عباس رضي الله عنهما[١]، وابن كثير[٢]، وأبو حيان[٣]، والفيروزآبادي[٤]، وابن عاشور[٥]، والألوسي[٦]، وأبو زهرة[٧]، والمراغي[٨].

القول الثاني: أن الآية مدنية، وبه قال: ابن عباس في رواية[٩]، والواحدي[١٠]، والسيوطي[١١].

موقف أصحاب المدرسة العقلية:

قال أبو زهرة: «الضمير في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَخَذْنَاهُم بِالْعَذَابِ﴾ يعود إلى مشركي مكة، الذين كانوا يعاندون النبي ﷺ، أو يعود إلى الكفار عامة من حيث إنه بيان لحال الكفار، في أنهم إذا نزلت بهم

---

(١) نقلًا عن الألوسي (٩/ ٢٠٥).
(٢) «تفسير القرآن العظيم» (٥/ ٤٥٩).
(٣) «البحر المحيط»، أبو حيان (٦/ ٤٧٧).
(٤) «بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز» (١/ ٢٣٩).
(٥) «التحرير والتنوير» (١٨/ ٥).
(٦) «روح المعاني» (٩/ ٢٠٥).
(٧) «زهرة التفاسير» (٩/ ٥٠٣٩).
(٨) «تفسير المراغي» (٦/ ٢٦٦).
(٩) «جامع البيان» (١٧/ ٩٣).
(١٠) «الوسيط في تفسير القرآن المجيد» (٣/ ٢٨٣).
(١١) «الإتقان»، السيوطي (١/ ٢٩).

جائحة أو شديدة خنعوا في وقت نزولها، وما استكانوا لها، وما تضرعوا لها، وما تضرعوا بعدها وآمنوا.

.. وذُكر أن ثُمامة بن أُثال الحنفي[١] منع الميرة[٢] عن أهل مكة، وقال: لا أعطيكم حبة حنطة؛ إلا أن يأذن رسول الله ﷺ، فأخذهم الله تعالى بالسنين، فجاء أبو سفيان إلى رسول الله ﷺ في المدينة، وقال له: أنشدك الله والرحم، ألست تزعم أنك بعثت رحمة للعالمين. فقال محمد ﷺ: (بَلَىٰ)، فقال: قتلت الآباء، وجوعت الأبناء، فنزلت هذه الآيات الثلاث.

وربما يكون هذا الكلام مستقيمًا لو كانت الآيات بعد غزوة بدر، وبعد الغزوات كلها إلى الحديبية، ولكن السورة كلها مكية ونسقها مكي، فكيف تجئ آية بمعان مدنية لم تتحقق إلا في المدينة، ولم يثبت أن هذه الآيات نزلت بالمدينة استثناء من السورة»[٣].

❁ الدراسة:

استدل أصحاب القول الأول، بما يلي:

أولًا: أخرج النسائي بسنده عن ابن عباس ﵄ قال:

«جاء أبو سفيان بن حرب إلى النبي ﷺ فقال: يا محمد! أنشدُك الله والرحم، فقد أكلنا العِلْهِز[٤] ـ يعني الوَبَرَ وَالدَّمَ ـ فأنزل الله ﷻ: ﴿فَلَمَّا

---

(١) **هو:** ثمامة بن أثال بن النعمان الحنفي، أبو أمامة، أسلم بعد أن أسره النبي ﷺ. «الإصابة» (١/ ٤١٠).

(٢) **الميرة:** هي الطعام ونحوه، مما يجلب للبيع. **انظر:** «لسان العرب»، مادة: (مير) (٥/ ١٨٨).

(٣) «زهرة التفاسير» (١٠/ ٥١٠١).

(٤) **العلهزُ:** شيء يتخذونه في سنى المجاعة، يخلطون الدم بأوبار الإبل، ثم يشوونه بالنار ويأكلونه. **انظر:** «النهاية في غريب الحديث» (٣/ ٢٩٢).

جَآءَهُمُ ٱلْحَقُّ مِنْ عِندِنَا قَالُوٓاْ إِنَّ هَٰذَا لَسِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ [يونس: ٧٦][١].

ثانيًا: أن سورة المؤمنون مكية بالإجماع.

قال الفيروزآبادي: «السورة مكية إجماعًا»[٢].

وقال ابن عاشور: «وهي مكية بالاتفاق، ولا اعتداد بتوقف من توقف في ذلك..»[٣].

واستدل أصحاب القول الثاني: بما أخرجه الطبري بسنده: عن ابن عباس: أن ابن أثال الحنفيَّ لما أتى النبي ﷺ وهو أسير، فخلى سبيله فلحق بمكة، فحال بين أهل مكة وبين الميرة من اليمامة، حتى أكلت قريش العِلهِزَ، فجاء أبو سفيان إلى النبي ﷺ فقال: أليس تزعم بأنك بُعثت رحمة للعالمين؟ فقال: (بَلَىٰ). فقال: قد قتلت الآباءَ بالسيفِ، والأبناءَ بالجوعِ. فأنزل الله: ﴿وَلَقَدْ أَخَذْنَٰهُم بِٱلْعَذَابِ فَمَا ٱسْتَكَانُواْ لِرَبِّهِمْ وَمَا يَتَضَرَّعُونَ ۝٧٦﴾).

وأجيب عنه من وجوه:

الوجه الأول: أن قصة إسلام ثمامة رواها أئمة الحديث في مصنفاتهم[٤]، ولم يعُدوها سببًا لنزول الآية، وروايتهم مقدمة على رواية غيرهم في هذا.

---

(١) أخرجه النسائي في «التفسير» (١/ ٩٨)، والطبراني في «الكبير» (١١/ ٣٧٠)، وابن حبان في «صحيحه» (٣/ ٢٤٧)، والحاكم في «المستدرك» (٢/ ٤٢٨)، وهو: صحيح، قال الحاكم: هذا حديث صحيح؛ ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي، قال الوادعي: صحيح لغيره بمجموع طرقه. «الصحيح المسند من أسباب النزول» (١٥٩).

(٢) «بصائر ذوي التمييز» (١/ ٢٣٩).

(٣) «التحرير والتنوير» (١٨/ ٥).

(٤) أخرجها البخاري في «صحيحه»، كتاب المغازي، باب وفد بني حنيفة (٤/ ١٥٨٩)، والبيهقي في «السنن» (١/ ١٧١)، وابن خزيمة في «صحيحه» (١/ ١٢٥)، وابن حبان في «صحيحه» (٤/ ٤٢)، وابن حجر في «الفتح» (٨/ ٥٧)، والنووي في «شرح مسلم» (١٢/ ٨٧)، دون أن يعدوها سببًا لنزول الآية.

فقد أخرج البخاري في صحيحه، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: بعث النبي ﷺ خيلًا قبل نجد، فجاءت برجل من بني حنيفة، يقال له: ثمامة بن أثال. فربطوه بسارية من سواري المسجد، فخرج إليه النبي ﷺ فقال: **(مَا عِنْدَكَ يَا ثُمَامَةُ؟)** فقال: عندي خير يا محمد؛ إن تقتلني تقتل ذا دم، وإن تُنعم تُنعم على شاكر. وإن كنت تريد المال فسل منه ما شئت؟ فتركه حتى كان الغد. ثم قال له: **(مَا عِنْدَكَ يَا ثُمَامَةُ؟)** قال: ما قلت لك؛ إن تُنعم تُنعم على شاكر. فتركه حتى كان بعد الغد. فقال: **(مَا عِنْدَكَ يَا ثُمَامَةُ؟)** فقال: عندي ما قلت لك، فقال: **(أَطْلِقُوا ثُمَامَةَ)**. فانطلق إلى نخل قريب من المسجد. فاغتسل؛ ثم دخل المسجد فقال: أشهد أن لا إلـه إلا الله وأشهد أن محمدًا رسول الله. يا محمد: والله ما كان على الأرض وجه أبغض إلي من وجهك؛ فقد أصبح وجهك أحبَّ الوجوه إلي. والله ما كان من دين أبغض إلي من دينك؛ فأصبح دينك أحبَّ الدين إلي. والله ما كان من بلد أبغض إلي من بلدك؛ فأصبح بلدك أحبَّ البلاد إلي. وإن خيلك أخذتني وأنا أريد العمرة، فماذا ترى؟ فبشَّره رسول الله ﷺ، وأمره أن يعتمر. فلما قدم مكة؛ قال له قائل: صَبوتَ! قال: لا، ولكن أسلمت مع محمد رسول الله ﷺ، ولا والله لا يأتيكم من اليمامة حبة حنطة، حتى يأذن فيها النبي ﷺ.

الوجه الثاني: أن سورة المؤمنون نزلت بمكة، وثمامة بن أثال أسلم في السنة السادسة من الهجرة[١].

الوجه الثالث: أن الأصل في السورة المكية أن تكون آياتها مكية، ولا يقبل القول بمدنية بعض آياتها إلا بدليل صحيح[٢]، والروايات الدالة

---

(١) انظر: «السيرة النبوية في ضوء المصادر الأصلية»، مهدي رزق الله (٤٦٧).

(٢) «قواعد التفسير»، خالد السبت (١/ ٨٧).

على مدنية الآية[١] لا تصح.

الوجه الرابع: أن قصة ثمامة بن أثال داخلة في معنى الآية بلا شك، وليست سببًا لنزولها، وذلك أن قول الصحابي في الآية: نزلت في كذا، قد يراد به أن ذلك داخل في الآية، وإن لم يكن السبب، كما تقول: عنى بهذه الآية كذا[٢].

❁ النتيجة:

تبيَّن لي أن ما ذهب إليه أبو زهرة هو الصواب، الموافق لما عليه إجماع المفسرين من مكية السورة.

قال محمد رضا: «وكثيرًا ما كان يظن الصحابي عند سماعه الآية لأول مرة، أو عند حدوث حادثة، أنها نزلت في ذلك الوقت، أو عند حدوث تلك الحادثة، وتكون قد نزلت قبل ذلك، ومن علم هذا سهل عليه الجمع بين كثير من الروايات المتعارضة في أسباب النزول»[٣].



(١) أعني: آية الأنعام (٩٣).

(٢) انظر: «مجموع الفتاوى» (١٣/ ٣٣٩).

(٣) «تفسير المنار» (٦/ ٨٥).



المَبْحَثُ الرَّابِعُ

أثر السياق في القصة القرآنية

القصة القرآنية أحد أساليب التربية التي اعتمدها القرآن الكريم، في ترسيخ مبادئه وأهدافه، وهي تُربة خصبة تُعين المربين على النجاح في مهمتهم، وتمدهم بزاد تهذيبي؛ من سيرة النبيين، وأخبار الماضين، وسُنَّة الله في الغابرين[(١)].

والقصُّ في اللغة: تتبع الأثر، يُقال: قَصَصَتُ أثره؛ **أي**: تتبعته، ومنه قوله تعالى: ﴿فَٱرْتَدَّا عَلَىٰٓ ءَاثَارِهِمَا قَصَصًا﴾ [الكهف: ٦٤]؛ **أي**: رجعا يقصان الأثر الذي جاءا به، ومضيا على أثره[(٢)].

وقصص القرآن: إخباره عن الأمم الماضية وأحوالها، والنبوات السابقة، والحوادث الواقعة[(٣)].

والقصة القرآنية: وسيلة من وسائل القرآن الكريم إلى تحقيق هدفه الأصيل، فهي لا تزال مدخلًا طبيعيًا، يدخل منه أصحاب الرسالات والدعوات والهداة والقادة إلى الناس؛ وإلى عقولهم وقلوبهم، ليلقوا بها ما يريدونهم عليه؛ من آراء ومعتقدات وأعمال، ولعل عصرنا هذا خير شاهد على ما للقصة من سلطان في الحياة، ومن أثر في تغيير أوضاعها

---

(١) انظر: «مباحث في علوم القرآن»، القطان (٣١١).

(٢) انظر: «لسان العرب»، مادة: (قص) (٧/ ٧٥).

(٣) «مباحث في علوم القرآن» (٣٠٦).

وتلوين وجوهها السياسية والاجتماعية والاقتصادية، إذ هي أقوى جهاز من أجهزة التأثير في قيادة الجماعات البشرية، في الحرب والسلم على السواء[(١)].

إن الهدف الرئيس للقصة القرآنية هو العبرة والعظة والهداية، بغض النظر عن سرد أحداث التاريخ، وقَصِّ مواقفه وجزئياته[(٢)].

ولقد أثار أعداء القرآن شبهةً حول القصة القرآنية، هي: عدم الترتيب الزمني في عرضها، ومثلوا لذلك بسورة البقرة: فإن الاستسقاء وضرب الحجر كان قبل التيه، وقبل الأمر بدخول تلك القرية، فُذكر هنا بعد تلك الوقائع[(٣)].

ويُجاب عن هذه الشبهة: بأن قصص الأنبياء والأمم الواردة في القرآن الكريم لم يُقصد بها التاريخ، وسردُ الوقائع بحسب زمن وقوعها، وإنما المراد بها الاعتبار والعظة، وبيان النعم المتصلة بأسبابها لتُطلب بها، وبيان النعم بعللها لتُطلب من جهتها، ومتى كان هذا هو الغرض من السياق، فالواجب أن يكون ترتيب الوقائع في الذكر على الوجه الذي يكون أبلغ في التذكير، وأدعى إلى التأثير[(٤)].

يجدر بنا أن نقف مع تقسيم لطيف لمنهج الناس في فَهمِ القصة القرآنية، فَهُم على ثلاثة مناهج[(٥)]:

الأول: منهج المؤولين للقصص القرآني:

وهو: صرف الكلام عن مدلوله اللغوي، إلى معنى آخر دون

(١) «القصص القرآني في منطوقه ومفهومه»، عبد الكريم الخطيب (٧).

(٢) انظر: «تفسير المنار» (١/ ٣٢٧).

(٣) «تفسير المنار» (١/ ٢٦٨).

(٤) «تفسير المنار» (١/ ٢٦٨ ـ ٢٦٩).

(٥) أشار إلى هذا التقسيم شلتوت، في كتابه: «تفسير القرآن» (٤١ ـ ٥٠).

ما يدعو إلى هذا التأويل، وصاحبه قد يُحَكِّم فيه مجرد الاستبعاد لما يؤديه الكلام من المعنى الظاهر، وكثيرًا ما يقصده بعض الباحثين دفعًا لما يثيره خصوم القرآن على القرآن، ويدخل فيه: تأويل إحياء الموتى المنسوب لعيسى بالإحياء الروحي، وحمل النمل في قصة سليمان؛ على أنه قبيلة ضعيفة[١].

وهذا المنهج من طريقة التأويل التي أسسها الباطنية في القرآن الكريم، صرفوه بها عن دلالته، وفيه احتفاظ بمدلول للكلام وواقع يدل عليه، ولكنه صرف للفظ عن معناه الوضعي إلى هذا المعنى الواقعي الذي يزعمه المؤول مدلولًا للكلام.

الثاني: منهج القائلين بالتخييل:

وهو يتفق مع المنهج الأول في ناحية ويخالفه في ناحية؛ إذ هو صرف للألفاظ عن معانيها الحقيقية كما في المنهج الأول، ولكن لا إلى واقع يُزعم ويُدعى أنه مراد، وإنما إلى تخييل ما ليس بواقع واقعًا، فلا يلزم فيه الصدق؛ ولا أن يكون إخبارًا بما حصل، وإنما هو ضرب من القول، شبيه بما يوضع من حكايات بين أشخاص مفروضين أو على ألسنة الطيور والحيوان، للإيحاء - فقط - بمغزى الحكايات من الإرشاد والحث على الفضيلة، أو التحذير من الرذيلة والتنفير منها، ويدخل فيه القائلون: إن الأنبياء أخبروا عن الله واليوم الآخر، وعن الجنة والنار والملائكة، بأمور غير مطابقة للأمر في نفسه، لكنهم خاطبوهم بما يتخيلون ويتوهمون من أن الأبدان تعاد، وأن لهم نعيمًا محسوسًا وعقابًا محسوسًا، وإن كان الأمر ليس كذلك في نفس الأمر؛ لأن من مصلحة

---

(١) **قلت**: هذا هو المنهج الذي سار عليه محمد عبده وتلاميذه، مع تحفظ على شلتوت، وأبي زهرة في مواضع دون أخرى.

الجمهور أن يخاطَبوا بما يتوهمون ويتخيلون من أن الأمر هكذا، وإن كان هذا كذبًا فهو كذب لمصلحة الجمهور، إذ كانت دعوتهم ومصلحتهم لا تمكن إلا بهذه الطريقة.

الثالث: منهج المسرفين في قبول الروايات:

وهو يقوم على الإفراط في تحكيم الروايات الواردة من طرق مختلفة، في فهم القصة القرآنية، واعتبار كل ما ورد متصلًا بالقصة بيانًا وتفصيلًا لما جاء في القرآن، كوصف المائدة، وما عليها من الطعام.

المنهج المختار:

هذه المناهج الثلاثة مترددة بين إفراط وتفريط في شأن القصص القرآني، فإن المنهج الذي يجب استقبال القصص القرآني على أساسه، هو: الوقوف عند ما ورد في القرآن الكريم، مع الاحتفاظ بدلالة الألفاظ اللغوية على معانيها، وإفادتها لواقع هي تعبير صحيح عنه، دون تَزيُّد عليه بما يرد فيه، اعتمادًا على روايات لا سند لها كما صنع المفرِطون، ودون تحيف لمعانيها؛ باعتبار أن الكلام تخييل لا يعبر عن واقع كما فعل المفرِّطون، ودون صرف للألفاظ عن معانيها الوضعية إلى معان أخرى، من غير صارف يمنع إجراء الكلام على ظاهره، كما فعل أهل التأويل، الذين حرفوا كثيرًا من القرآن عن مواضعه، وتنكبوا قانون العربية التي نزل بها[1].

وبعد هذه الإشارة السريعة، أعرض في هذا المبحث موقف رواد المدرسة من القصة القرآنية، من خلال مثالين هما: قصة البقرة، وقصة موسى عليه السلام.

(١) «تفسير القرآن الكريم»، شلتوت (٤١ ـ ٥٠) باختصار.



المثال الأول

۞ قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا ۖ قَالَ أَعُوذُ بِٱللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْجَـٰهِلِينَ ﴿٦٧﴾﴾ إلى قوله: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ فَهِىَ كَٱلْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً ۚ وَإِنَّ مِنَ ٱلْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ ٱلْأَنْهَـٰرُ ۚ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ ٱلْمَآءُ ۚ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَـٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ٦٧ ـ ٧٤].

موقف أصحاب المدرسة:

قال محمد عبده: «يقول أهل الشبهات في القرآن: إن بني إسرائيل لا يعرفون هذه القصة، إذ لا وجود لها في التوراة فمن أين جاء بها القرآن؟

ونقول: إن القرآن جاء بها من عند الله ﷻ، . . ، على أن هذا الحكم منصوص في التوراة، وهو: أنه إذا قتل قتيل ولم يعرف قاتله، فالواجب أن تذبح بقرة غير ذلول، في واد دائم السيلان، ويغسل جميع شيوخ المدينة ـ القريبة من المقتول ـ أيديهم على العجلة التي كسر عنقها في الوادي، ثم يقولون: إن أيدينا لم تسفك هذا الدم، اغفر لشعبك إسرائيل، ويتمتمون بدعوات؛ يُبرأ بها من يدخل في هذا العمل من دم القتيل، ومن لم يفعل يتبين أنه القاتل، ويُراد بذلك حقن الدماء، فيحتمل أن يكون هذا الحكم هو من بقايا تلك القصة أو كانت هي السبب فيه»[1].

---

(١) «تفسير المنار» (١/ ٢٨٣ ـ ٢٨٤)، وقد تعقبه محمد رضا بذكر نص التوراة. انظر: (١/ ٢٨٤ ـ ٢٨٥) مؤكدًا قول الإمام: إن القصة ذُكرت في التوراة.

قال محمد رضا: والظاهر مما قدمنا أن ذلك العمل كان وسيلة عندهم للفصل في الدماء عند التنازع في القتال إذا وجد القتيل قرب بلد، ولم يعرف قاتله ليعرف الجاني من غيره، فمن غسل يديه وفعل ما رسم لذلك في الشريعة برئ من الدم، ومن لم يفعل ثبتت عليه الجناية، ومعنى إحياء الموتى على هذا حفظ الدماء التي كانت عرضة لأن تسفك بسبب الخلاف في قتل تلك النفس، أي يحييها بمثل هذه الأحكام، وهذا الإحياء على حد قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢] وقوله: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩] فالإحياء هنا معناه الاستبقاء كما هو المعنى في الآيتين، ثم قال: ﴿وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ﴾ [غافر: ٨١] بما يفصل بها الخصومات ويزيل من أسباب الفتن والعداوات..

ولكنه ـ أي الإمام ـ قال في تعليلها ما يرجح القول الأول، وهو: ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٧٣﴾﴾؛ أي: تفقهون أسرار الأحكام وفائدة الخضوع للشريعة، فلا تتوهموا أن ما وقع مختص بهذه الواقعة في هذا الوقت، بل يجب أن تتلقوا أمر الله في كل وقت بالقبول من غير تعنت.

الدراسة:

من خلال ما فسَّر به محمد عبده، ومحمد رضا، قصة البقرة، نخلُصُ إلى: أن الشيخين سلكا في هذه القصة، منهج التأويل الذي سبقت الإشارة إليه، وذلك بتأويل الإحياء في الآية بحفظ الدماء، **وقد تعقبهما شلتوت في هذا التأويل، بأن السياق لا يساعده من وجوه:**

الأول: أنهما توافقا على أن الآيات مسوقة لبيان حكم تشريعي؛ لا لبيان حادث تاريخي، ولكننا إذا نظرنا إلى النص في هذه الآيات، وما ذُيل الكلام به، من قوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٧٣﴾ ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ

أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ وجدنا هذا النص إن لم يمنع من الحمل على إرادة الحكم التشريعي؛ فلا أقل من أن يبعده إبعادًا، وذلك بأن كلمة (اضربوه) واضحة في أن يضرب المقتول ببعض البقرة المذبوحة، وليس في الكلام إشارة تتعلق بالقاتل الخفي، ولا إشارة إلى غسل أيدي أهل الحي من دماء البقرة.

الثاني: قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يُحْيِ ٱللَّهُ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ يدل على أن الإحياء المشبه به ـ هو الإحياء في هذا المقام ـ إحياء حقيقي بعد موت تسلب فيه الروح، وليس إحياء حكميًّا يحصل بمعرفة القاتل والاقتصاص منه، حتى يكون بمثابة: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩] كما يريد الشيخان، ولو كان الأمر كما يقرران لما صح تقرير إحياء الموتى للبعث والجزاء بهذا النوع من الإحياء الحكمي المجازي.

الثالث: أن قوله تعالى: ﴿وَيُرِيكُمْ ءَايَٰتِهِۦ﴾ لواضح في الإراءة البصرية للآيات الكونية، لا في الإراءة العقلية للأحكام الشرعية، حتى يكون من قبيل: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥]، وإن قوله بعد ذلك: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ فَهِىَ كَٱلْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ ليدل على أنهم رأوا حالة مادية من شأنها أن تؤثر في النفوس، ومن شأن القلوب أن ترق لها وأن تتجرد من القسوة والعناد عندها.

ومع ذلك لقد قسوا واشتدت قسوتهم وكانت قلوبهم كالحجارة، أو أشد، وكل هذا لا يتفق وما يريده الشيخان من حمل الآية على المعنى التشريعي، فهذا الحمل تأويل منهما، لكنه تأويل لا تساعد عليه اللغة وما هو المعهود من كلام العرب[١].

لقد خالف شلتوت شيخه في هذه القصة، وعاب عليه تأويل، وصرفَ القصة عن الظاهر المتبادر للأذهان عند سماعها.

---

(١) انظر: «تفسير القرآن»، شلتوت (٤٤ ـ ٤٥) باختصار.



المثال الثاني

❁ **قال تعالى:** ﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنۢ بَعْدِهِم مُّوسَىٰ بِـَٔايَٰتِنَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَإِيْهِۦ فَظَلَمُوا۟ بِهَا ۖ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿١٠٣﴾﴾ **إلى قوله:** ﴿رَبَّنَآ أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ﴾ [الأعراف: ١٠٣ ـ ١٢٦].

ذُكرت قصة موسى عليه السلام في عدة سور مكية بين مطولة ومختصرة، أولها سورة الأعراف، ومثلها في استقصاء قصته في طه والشعراء، وذكر اسمه في سور كثيرة غيرها، وتكرر ذكره في القرآن أكثر من مائة وثلاثين مرة، فلم يذكر فيه نبي كما ذكر اسمه.

وسبب تكرار قصة موسى عليه السلام في القرآن كثيرًا: لأنها أشبه قصص الرسل عليهم السلام بقصة خاتمهم محمد ﷺ، فإن الله أرسله إلى بني إسرائيل، وأرسل محمدًا إلى العرب وسائر البشر، وتوفيق الله قومهما للإيمان ونشر شريعتهما فيمن أرسلَا إليهم.

قال تعالى: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنۢ بَعْدِهِم مُّوسَىٰ بِـَٔايَٰتِنَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَإِيْهِۦ﴾ هذه القصة معطوفة على جملة ما قبلها من القصص من قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا﴾ [الأعراف: ٥٩] إلى قوله: ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا﴾ [الأعراف: ٨٥] القصة، فهي نوع وهن نوع آخر، والفرق بين النوعين أن تلك القصص متشابهة في تكذيب الأقوام فيها لرسلهم وإيذائهم لهم، وفي عاقبة ذلك بإهلاك الله تعالى إياهم بعذاب الاستئصال، ولذلك عطف كل واحد منهن على الأولى، بدون إعادة ذكر الإرسال للإيذان بأنها نوع واحد فقال: ﴿وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا﴾ [الأعراف: ٦٥]، ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَٰلِحًا﴾ [الأعراف: ٧٣]، ﴿وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِۦٓ﴾ [الأعراف: ٨٠]، ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا﴾.

وقد أعاد في قصة موسى ذكر الإرسال للتفرقة ولكن بلفظ البعث، وهو أخص وأبلغ من لفظ الإرسال؛ لأنه يفيد الإثارة إلى الشيء المهم.

والمعنى: ثم بعثنا من بعد أولئك الرسل، موسى بآياتنا التي تدل على صدقه، فيما يبلغه عنا إلى فرعون وملئه، ﴿فَظَلَمُوا بِهَا﴾؛ **أي**: فظلموا أنفسهم وقومهم بالكفر بها كِبرًا وجحودًا، وجملة القول أن موسى عليه السلام كان مرسلًا إلى قومه ـ بني إسرائيل ـ بالذات، وإلى فرعون وملئه وسيلة، وعدي الظلم بالباء لتضمينه معنى الكفر، فترتب على ظلمهم العذاب بالطوفان، والجراد، والقمل، والدم، ثم الغرق.

بعد هذا التشويق والتنبيه قص الله علينا ما كان من مبدأ أولئك المفسدين الذي انتهى إلى تلك العاقبة فقال: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ يَٰفِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٤﴾ حَقِيقٌ عَلَىٰٓ أَن لَّآ أَقُولَ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ قَدْ جِئْتُكُم بِبَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَرْسِلْ مَعِيَ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴿١٠٥﴾﴾ ففي هذه الآية بحثان دقيقان: **أحدهما**: بدء القصة بالعطف وكونه بالواو، **والثاني**: قول موسى: ﴿حَقِيقٌ عَلَىٰٓ أَن لَّآ أَقُولَ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ﴾.

فأما بدء القصة بالعطف وكونه بالواو، بخلاف نظائر القصة في السور الأخرى، إذ جاء سياق القصة في سورة طه بأمر موسى بالذهاب مع أخيه إلى فرعون مفصولًا على وجه الاستئناف، فقال: ﴿إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَآ أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ [طه: ٤٨]، وكذا في قصص الأنبياء السابقين في الأعراف، ﴿وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا ٱللَّهَ﴾ [الأعراف: ٦٥]، والسبب أن الله قد قفى في قصة موسى هنا على ذكر إرساله إلى فرعون وملئه؛ بذكر نتيجة هذا الإرسال، وعاقبته بالإجمال، وهو قوله: ﴿فَظَلَمُوا بِهَا﴾.

وبدأت القصة بعده بتفصيل ذلك الإجمال، ومقدمات تلك النتيجة،

فكان المناسب أن يعطف عليها، لا أن يستأنف استئنافًا بيانيًا لما هو ظاهر من الاشتراك بين المقدمة والنتيجة.

وسبب العطف بالواو لا بالفاء: أن الفاء تدل على التعقيب والترتيب، وهو لا يصح هنا؛ لأنه يقتضي أن تكون المقدمات متأخرة عن النتيجة، وذلك باطل بالبداهة، فتعين أن يكون العطف بالواو، وهذه دقة في البلاغة لا توجد فرائدها إلا في أسلوب القرآن.

والحكمة من بدء القصة بذكر نتيجتها والعبرة منها قبل مقدمتها: لتكون متصلة بما يناسبها من العبرة في القصص التي قبلها، من حيث هلاك معاندي الرسل جحودًا واستكبارًا.

وأما قوله: ﴿حَقِيقٌ عَلَىٰٓ أَن لَّآ أَقُولَ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ﴾ والمعنى: حريص على أن لا أقول على الله إلا الحق، وقد اشتمل كلامه على عقيدة الوحدانية، وهي أن للعالمين كلهم ـ وأنت منهم يا فرعون ـ ربًّا واحدًا، هو الله ﷻ، ولقد ناقشه فرعون في وحدانية الله في سياق سورة طه، والشعراء، فعُلم من هذا أن موسى قد بلَّغ فرعون وملأه أصول الإيمان الثلاثة: التوحيد، والرسالة، والبعث والجزاء.

وفي قوله: ﴿إِن كُنتَ جِئْتَ بِـَٔايَةٍ﴾ فالشرط ﴿إِن﴾ يدل على الشك في مضمون الجملة الشرطية، أو الجزم بنفيها: ﴿فَأْتِ بِهَآ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّـٰدِقِينَ ﴿١٠٦﴾﴾ فأتني بها بأن تظهرها لدي إن كنت من الصادقين، وهذا شك آخر في صدقه، بعد الشك في إرساله بآية.

ويحكي لنا القرآن حوار فرعون مع حاشيته، ووعده السحرة إجزال العطاء، والقرب منه، ثم ينتقل إلى ما دار بين موسى عليه السلام والسحرة فيقول: ﴿قَالُوا۟ يَـٰمُوسَىٰٓ إِمَّآ أَن تُلْقِىَ وَإِمَّآ أَن نَّكُونَ نَحْنُ ٱلْمُلْقِينَ ﴿١١٥﴾﴾، قال السحرة لموسى: إما أن تلقي ما عندك أولًا، وإما أن نكون نحن

الملقين، فأما تخييرهم إياه فلثقتهم بأنفسهم، واعتدادهم بسحرهم، أو إرهابًا له، وإظهارًا لعدم المبالاة به.

قال: ﴿أَلْقُوا۟﴾، وفي سورة طه: ﴿قَالَ بَلْ أَلْقُوا۟﴾ [طه: ٦٦]، وهو أدل على رغبته في سبقهم للإلقاء، وفي يونس، والشعراء: ﴿قَالَ لَهُم مُّوسَىٰٓ أَلْقُوا۟ مَآ أَنتُم مُّلْقُونَ﴾ [يونس: ٨٠، الشعراء: ٤٣]، فأظهر اسم موسى وأضمر هنا وفي سورة طه؛ لأنه جواب لخطابهم إياه باسمه بالتخيير، فالمقام فيها مقام الإضمار حتمًا، وأما إظهاره في سورتي يونس والشعراء فسببه أنه ليس فيهما ذكر لنداء السحرة إياه، وتخييرهم له.

﴿قَالَ أَلْقُوا۟ ۖ فَلَمَّآ أَلْقَوْا۟ سَحَرُوٓا۟ أَعْيُنَ ٱلنَّاسِ وَٱسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَآءُو بِسِحْرٍ عَظِيمٍ ﴿١١٦﴾﴾؛ أي: فلما ألقوا ما ألقوا من حبالهم وعصيهم، كما في الشعراء وطه، سحروا أعين الناس الحاضرين ومنهم موسى، وأوقعوا في قلوبهم الرهب والخوف، كما قال تعالى: ﴿فَأَوْجَسَ فِى نَفْسِهِۦ خِيفَةً مُّوسَىٰ ﴿٦٧﴾ قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [طه: ٦٧، ٦٨].

﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ ۖ فَإِذَا هِىَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ ﴿١١٧﴾﴾؛ أي: أوحينا إلى موسى أن ألق عصاك فقد جاء وقتها، فألقاها كما أُمر فإذا هي تلقف ما يأتون به من الإفك، وفي طه أمرُ الله له بالإلقاء، وفي الشعراء أنه فعل الإلقاء الذي أُمر به، ولم يُذكر الأمر، فحذف من كل سورة ما أثبت مقابله في الأخرى، وهو من قبيل الاحتباك في السور، والإيجاز المؤدي للمعاني المتعددة بأخصر عبارة.

﴿وَأُلْقِىَ ٱلسَّحَرَةُ سَٰجِدِينَ ﴿١٢٠﴾﴾ خروا سجدًا كأنما ألقاهم ملق لشدة خرورهم، والمراد: ظهور بطلان سحرهم، وفي سورة طه، والشعراء ﴿فَأُلْقِىَ﴾ فالفاء تدل على التعقيب.

ولم يعطف بالفاء هنا؛ لأن ﴿وَأُلْقِىَ﴾ عطف على ﴿فَغُلِبُوا۟﴾ فهو

يشاركه بما تفيده فاؤه من معنى التعقيب. ﴿قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٢١﴾ رَبِّ مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ ﴿١٢٢﴾﴾، لم يذكر في سورة طه إيمانهم برب العالمين، وقدم ذكر هارون على موسى، وذلك لمراعاة فواصل السور بما لا يعارض غيره مما ورد في غيرها، ولا سيما وقد نزل قبلها، فالإيمان برب هارون وموسى هو الإيمان برب العالمين.

﴿قَالَ فِرْعَوْنُ ءَامَنتُم بِهِۦ قَبْلَ أَنْ ءَاذَنَ لَكُمْ إِنَّ هَٰذَا لَمَكْرٌ مَّكَرْتُمُوهُ فِى ٱلْمَدِينَةِ لِتُخْرِجُواْ مِنْهَآ أَهْلَهَا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴿١٢٣﴾ لَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُم مِّنْ خِلَٰفٍ ثُمَّ لَأُصَلِّبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿١٢٤﴾﴾.

ومن الفروق بين سياق هذه السورة في القصة، وسياق غيرها ما يلي:

١ ـ أنه زاد في الشعراء اللام في حرف التسويف فقال: ﴿فَلَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ [الشعراء: ٤٩]، ولم يذكر هذا التسويف في طه، وفي طه اقتصر فيها على التصريح بما أوعدهم به وترك ﴿فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ وقال: ﴿فَلَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ﴾ [طه: ٧]، إلا أنه جاء بدل هذه الكلمة ما يعادلها في الشعراء وهو قوله بعده: ﴿وَلَتَعْلَمُنَّ أَيُّنَآ أَشَدُّ عَذَابًا وَأَبْقَىٰ﴾ [طه: ٧١] فاللام والنون في ﴿لَتَعْلَمُنَّ﴾ لإدناء الفعل وتوكيده، كما أتى باللام في قوله: ﴿فَلَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ لإدناء الفعل وتقريبه، فقد تجاوز ما في السورتين المقصود فيهما إلى اقتصاص الحالين من إعلاء الحق وإزهاق الباطل.

٢ ـ أنه قال هنا: ﴿ثُمَّ لَأُصَلِّبَنَّكُمْ﴾، وقال في طه والشعراء: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ﴾ [طه: ٧١]، ولا تعارض بين العاطفين فإن العطف بالواو مطلق، يصدق بالتعقيب الذي تدل عليه الفاء، والتراخي الذي تدل عليه ثم، وليس مقيدًا بأحدهما، وغايته أنه أفاد بثم معنى خاصًا، وهو ما تدل عليه من التراخي في الزمن أو الرتبة، وكلاهما جائز هنا، فإنه بعد أن

أفاد بقوله: ﴿فَلَسَوْفَ﴾ [الشعراء: ٤٩]، وقوله: ﴿فَلَأُقَطِّعَنَّ﴾ [طه: ٧١] أن الوعيد سينفذ حالًا في المجلس بقطع الأيدي والأرجل من خلاف. أفاد بقوله: ﴿ثُمَّ لَأُصَلِّبَنَّكُمْ﴾ أن التصليب نوع آخر ومرتبة ثانية من التنكيل بهم، أو سيتأخر عن التقطيع في الزمن بأن يظلوا بعده مطروحين على الأرض، إهانة لهم ثم يعلقون على جذوع النخل، وكون التصليب في جذوع النخل فائدة أخرى، زادها في طه وتخصيصها بها مناسب لنظمها.

﴿قَالُوٓاْ إِنَّآ إِلَىٰ رَبِّنَا مُنقَلِبُونَ ﴿١٢٥﴾ وَمَا تَنقِمُ مِنَّآ إِلَّآ أَنْ ءَامَنَّا بِـَٔايَٰتِ رَبِّنَا لَمَّا جَآءَتْنَاۚ رَبَّنَآ أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ ﴿١٢٦﴾﴾؛ أي: أنهم لا يبالون ما يكون من قضائه فيهم، وقتله لهم، وحينئذٍ يكون تعجيل قتلهم سببًا لقرب لقائه، والتمتع بحسن جزائه، وفي الشعراء ما يؤكد ذلك: ﴿قَالُواْ لَا ضَيْرَۖ إِنَّآ إِلَىٰ رَبِّنَا مُنقَلِبُونَ ﴿٥٠﴾ إِنَّا نَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لَنَا رَبُّنَا خَطَٰيَٰنَآ أَن كُنَّآ أَوَّلَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الشعراء: ٥٠، ٥١]، ثم ختم الله هذا المشهد بقول السحرة ﴿رَبَّنَآ أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ﴾[1]...



(١) انظر: «تفسير المنار» (٩/ ٣٢ ـ ٦٦).



المَبحَثُ الْخَامِسُ

أثر السياق في علم المناسبات

«جمع الصحابة ﷺ القرآن بين الدفتين كما أنزله الله سبحانه على النبي ﷺ من غير أن يزيدوا فيه أو ينقصوا منه شيئًا..، فأمر عثمان بجمعه في موضع واحد باتفاق من جميعهم، فكتبوه كما سمعوه من رسول الله ﷺ من غير أن قدَّموا شيئًا أو أخروا، أو وضعوا له ترتيبًا لم يأخذوه من رسول الله ﷺ[1]، وكان رسول الله ﷺ يلقن أصحابه ويعلمهم ما ينزل عليه من القرآن على الترتيب الذي هو الآن في مصاحفنا،.. فثبت أن سعي الصحابة كان في جمعه في موضع واحد لا في ترتيبه فإن القرآن مكتوب في اللوح المحفوظ على الترتيب الذي هو في مصاحفنا..»[2].

«وأما ترتيب الآيات داخل السور فهو توقيفي من الرسول ﷺ، تواترت الأخبار فيه، وأجمع أهل العلم على ذلك»[3].

إذا تبيَّن أن ترتيب السور والآي توقيفي، فإن لذلك الترتيب حكمًا وأسرارًا، وفوائد ولطائف، هي ما يُعرفه العلماء بعلم المناسبات.

وهو: «معرفة مجموع الأصول الكلية والمسائل المتعلقة بالمعنى

---

(١) المسألة محل خلاف بين العلماء، ولمزيد بسط انظر: «البرهان في علوم القرآن» (١/ ١٣٣)، «الإتقان في علوم القرآن» (١/ ١٦٣).

(٢) «شرح السُّنَّة»، البغوي (٤/ ٥٢١ _ ٥٢٢) بتصرف.

(٣) «الإتقان في علوم القرآن» (١/ ١٧١).

الذي يربط بين سور القرآن العظيم وآياته»[١].

وينقسم علم المناسبات إلى قسمين[٢]:

الأول: المناسبات الداخلية، وتتضمن: مناسبات ترتيب آيات السورة الواحدة، ومناسبة مطلع السورة للمقصد الذي سيقت له، ومناسبة ختام السورة لمطلعها، وفواصل الآي لما خُتمت به.

الثاني: المناسبات الخارجية، وتتضمن: مناسبة السورة لما قبلها ولما بعدها، ومناسبة ختام السورة لمطلع السورة التالية لها، ومناسبة مطلع السورة لمطلع السورة التي تليها.

ولأهمية هذا العلم اعتنى به العلماء فصنفوا فيه وألفوا قديمًا وحديثًا[٣].

قال الرازي: «أكثر لطائف القرآن مودعة في الترتيبات والروابط»[٤].

قال ابن العربي: «ارتباط آي القرآن بعضها ببعض حتى تكون كالكلمة الواحدة متسعة المعاني منتظمة المباني، علم عظيم؛ لم يتعرض له إلا عالم واحد[٥] عمل فيه سورة البقرة، ثم فتح الله لنا فيه فلمَّا لم نجد له حملة، ورأينا الخلق بأوصاف البطلة، ختمنا عليه، وجعلناه بيننا وبين الله ورددناه إليه»[٦].

---

(١) انظر: «علم المناسبات، في السور والآيات»، محمد بازمول (٢٨).

(٢) انظر: «علم المناسبات، في السور والآيات»، محمد بازمول (٢٨) باختصار.

(٣) فمن المؤلفات: «البرهان، في مناسبة ترتيب سور القرآن» لأبي جعفر الغرناطي، و«نظم الدرر، في تناسب الآيات والسور» للبقاعي، و«تناسق الدرر، في تناسب السور» للسيوطي، وله أيضًا: «مراصد المطالع، في تناسب المقاصد والمطالع»، و«علم المناسبات، في السور والآيات»، لمحمد بازمول.

(٤) «البرهان في علوم القرآن» (١/ ١٣٢).

(٥) هو: الإمام أبو بكر النيسابوري، انظر: «البرهان» (١/ ١٣٢).

(٦) «البرهان في علوم القرآن» (١/ ١٣٢).

وقال الزرقاني: «إن القرآن الكريم تقرؤه من أوله إلى آخره، فإذا هو محكم السرد، دقيق السبك، متين الأسلوب، قوي الاتصال، آخذ بعضه برقاب بعض، في سوره وآياته وجمله يجري دم الإعجاز فيه كله، من ألفه إلى يائه، كأنه سبيكة واحدة، ولا يكاد يوجد بين أجزائه تفكك ولا تخاذل، كأنه حلقة مفرغة، أو كأنه سمط[١] وحيد، وعقد فريد، يأخذ بالأبصار، نظمت حروفه وكلماته، ونسقت جمله وآياته، وجاء آخره مساوقًا لأوله، وبدا أوله مواتيًا لآخره»[٢].



(١) **السمط**: الخيط ما دام فيه الخرز. مادة: (سمط) انظر: «لسان العرب» (٧/ ٣٢٥).
(٢) «مناهل العرفان، في علوم القرآن»، الزرقاني (٢/ ١٩٧).



المثال الأول

قال تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (١٩٦) الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى وَاتَّقُونِ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [البقرة: ١٩٦، ١٩٧].

قال أبو زهرة: «هاتان الآيتان متصلتان بما قبلهما أوثق الاتصال، وذلك بأن الآيات الكريمة من قوله تعالى: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [البقرة: ١٧٧] فيها تنظيم للجماعة الفاضلة؛ وبيان حق الفقير في مال الغني، وبيان المساواة العادلة في تطبيق القوانين الإسلامية، لا فرق بين قوي وضعيف، ولا شريف ووضيع، وبيان أن العقوبة تكون على قدر الجريمة، وإن في ذلك حياة الجماعة حياة فاضلة عادلة، ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩]، وفيها تنظيم للأسرة بالتعاون بين آحادها، بأن يُمدَّ الغني الفقير بالهبات في الحياة، والوصايا بعد الوفاة، وفيها بيان لما يهذب النفس ويقوي الروح، فذكر الصيام، ثم فيه إشارة إلى الحج الذي يجمع في ثناياه بين إصلاح الآحاد في ذات أنفسهم، وإصلاح الجماعة وتنظيمها،

وفي أحكامه تتلاقى ذرائع التنظيم الاجتماعي، والإصلاح النفسي، فهو في ذاته رحلة روحية يشارف المؤمن فيها المقام القدسي، إذ يحل في المكان الذي شرفه الله سبحانه بنسبته إليه، ووضع قواعده النبيون الصديقون، وفيه الصدقات وإمداد الفقراء، بل في بعض كفاراته الصوم، وفيه التنظيم الاجتماعي العام بالتعارف بين المسلمين في كل البقاع، فكان حقًّا أن يجيء الحج بعد الأحكام المنظمة، والعبادات المصلحة للنفس، المهذبة للروح؛ لأنه يجمعها في أحكامه.

ولكن الحج في إبان نزول القرآن كان متعذرًا أو متعسرًا؛ لأن المزار الأكبر ـ وهو البيت الحرام ـ والمشعر الحرام، كان المشركون قد سيطروا عليه، والأصنام تحيط به من كل جانب، وهم يمنعون المسلمين منه، والعداوة بينهم وبين النبي ﷺ وصحبه مستعرة، فكان لا بد من القتال للوصول إليه، وأداء تلك الشعيرة الإسلامية، لذلك جاء ذكر القتال بين الإشارة بقوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ ۗ وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنِ ٱتَّقَىٰ ۗ وَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَٰبِهَا ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [البقرة: ١٨٩] وبين بيان بعض أحكامه في قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ ۚ﴾.

ثم هناك ترابط خاص بين أحكام القتال وأحكام الحج؛ لأن القتال جهاد لحماية الدولة في الخارج، والحج جهاد لتهذيب النفس، وحماية الدولة الإسلامية في الداخل، بالجمع بين أقطارها، والتعارف العام بين شعوبها، ونشر المساواة العادلة بين آحادها، ولذلك لم يعتبر النبي ﷺ عبادة تلي الجهاد في سبيل الله غير الحج لله.

ثم هناك مناسبة خاصة بين الآية الأولى وأحكام القتال؛ لأن فيها بيان حكم من يمنعه عدو من الوصول إلى البيت الحرام، . . فكانت هذه

الآية ذات مناسبة خاصة تربطها بالقتال، والجهاد في سبيل الله تعالى»[١].



(١) «زهرة التفاسير» (٢/٥٩٧ ـ ٥٩٩). **قلت:** لقد تتبعتُ ما وقع تحت يدي من التفاسير، فلم أعثر على تناسب بين الآيات وما قبلها، أجمل ولا أجود مما سطرته يد أبي زهرة، فرحمه الله وعفا عنه.



المثال الثاني

۞ قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ بِطَانَةً مِّن دُونِكُمۡ لَا يَأۡلُونَكُمۡ خَبَالٗا وَدُّواْ مَا عَنِتُّمۡ قَدۡ بَدَتِ ٱلۡبَغۡضَآءُ مِنۡ أَفۡوَٰهِهِمۡ وَمَا تُخۡفِي صُدُورُهُمۡ أَكۡبَرُۚ قَدۡ بَيَّنَّا لَكُمُ ٱلۡأٓيَٰتِۖ إِن كُنتُمۡ تَعۡقِلُونَ ١١٨ هَٰٓأَنتُمۡ أُوْلَآءِ تُحِبُّونَهُمۡ وَلَا يُحِبُّونَكُمۡ وَتُؤۡمِنُونَ بِٱلۡكِتَٰبِ كُلِّهِۦ وَإِذَا لَقُوكُمۡ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوۡاْ عَضُّواْ عَلَيۡكُمُ ٱلۡأَنَامِلَ مِنَ ٱلۡغَيۡظِۚ قُلۡ مُوتُواْ بِغَيۡظِكُمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمُۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾ [آل عمران: ١١٨، ١١٩].

قال محمد رضا: «قال الأستاذ الإمام: إن الآيات السابقة من أول السورة كانت في الحجاج مع أهل الكتاب، وكذا في المشركين بالتبع والمناسبة، وإن هذه الآيات وما بعدها إلى آخر السورة في بيان أحوال المؤمنين، ومعاملة بعضهم لبعض، وإرشادهم في أمرهم، أي إن أكثر الآيات السابقة واللاحقة في ذلك.

ثم ذكرَ لبيانِ اتصالِ هذه الآية بما قبلها ثلاث مقدمات:

١ - إنه كان بين المؤمنين وغيرهم صلات، كانت مدعاة إلى الثقة بهم، والإفضاء إليهم بالسر، واطلاعهم على كل أمر، منها: المحالفة والعهد، ومنها: النسب والمصاهرة، ومنها: الرضاعة.

٢ - إن الغرة من طبع المؤمن، فإنه يبني أمره على اليسر والأمانة والصدق، ولا يبحث عن العيوب، ولذلك يظهر لغيره من العيوب، وإن كان بليدًا ما لا يظهر له هو، وإن كان ذكيًّا.

٣ - إن المناصبين العداء للمؤمنين من أهل الكتاب والمشركين كان همهم الأكبر إطفاء نور الدعوة، وإبطال ما جاء به الإسلام، وكان همُّ

المؤمنين الأكبر نشر الدعوة، وتأييد الحق. فكان الهمّان متباينين، والقصدان متناقضين.

ثم قال: فإذا كانت حالة الفريقين على ما ذكر، فهي لا شك مقتضية لأن يفضي النسيب من المؤمنين إلى نسيبه من أهل الكتاب والمشركين، والمحالف منهم لمحالفه من غيرهم - بشيء مما في نفسه، وإن كان من أسرار الملة، التي هي موضوع التباين والخلاف بينهم، وفي ذلك تعريض مصلحة الملة للخبال، ولذلك جعل الله تعالى للصلات بين المؤمنين وغيرهم حدًّا لا يتعدونه، فقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّواْ مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ ٱلْبَغْضَآءُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْ وَمَا تُخْفِى صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ﴾ إلى آخر الآيات»[1].

قال أبو السعود: «قال مجاهد: نزلت في قوم من المؤمنين كانوا يواصلون المنافقين، فنهوا عن ذلك، ويؤيده قوله تعالى: ﴿وَإِذَا لَقُوكُمْ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْاْ عَضُّواْ عَلَيْكُمُ ٱلْأَنَامِلَ مِنَ ٱلْغَيْظِ﴾، وهي صفة المنافقين، وأيًّا كان فالحكم عام للكفرة كافة»[2].

فهذه أمثلة للتناسب بين آيات السورة الواحدة.



(١) «تفسير المنار» (٤/ ٦٦ - ٦٧).

(٢) «إرشاد العقل السليم» (٢/ ٧٦)، وانظر: «مفاتيح الغيب» (٨/ ٢١٤)، «نظم الدرر» (٥/ ٣٨).



المثال الثالث

قال تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ...﴾ [المائدة: ٣٨، ٤٠].

قال محمد رضا: «ألم تعلم أيها السامع لهذا الخطاب، أن الله تعالى له ملك السمٰوات والأرض، يدبر الأمر فيهما بالحكمة والعدل، والرحمة والفضل، فكان من متعلقات اسمه العزيز الحكيم، أن وضع هذا العقاب لكل من سرق ما يُعد به سارقًا من ذكر أو أنثى، كما وضع ذلك العقاب للمحاربين المفسدين، ومن مقتضى اسمه الغفور الرحيم أن يغفر لمن تاب من هؤلاء ويرحمه، إذا صدق في التوبة وأصلح عمله، فهو بمقتضى أسمائه الحسنى، وصفاته العلى، يعذب من يشاء تعذيبه من الجناة تربية له، وتأمينًا لعباده من شره، ويرحم من يشاء من التائبين والمصلحين برحمته وفضله، ترغيبًا في تزكية أنفسهم، وإصلاح ذات بينهم، وهو على كل شيء من التعذيب والرحمة قدير، لا يعجزه شيء في تدبير ملكه.

وقد كانت العرب بدوها وحضرها، تفهم من وضع أسماء الله تعالى في الآيات بحسب المناسبة..»(١).

قال أبو حيان: «والمعنى: عزيز في شرعه الرَّدع، حكيم في إيجابه القطع، وقيل: عزيز في انتقامه من السارق وغيره من أهل المعصية، حكيم في فرائضه وحدوده»(٢).

---

(١) «تفسير المنار» (٦/ ٣١٧ - ٣١٩) بتصرف.

(٢) «البحر المحيط» (٣/ ٦٦٥)، وانظر: «نظم الدرر» (٦/ ١٣٥)، و«إرشاد العقل السليم» (٣/ ٣٤)، و«صفوة الآثار والمفاهيم» (٨/ ٤٦٣).

قال الأصمعي: «كنت أقرأ سورة المائدة ومعي أعرابي، فقرأت هذه الآية، فقلت: والله غفور رحيم سهوًا، فقال الأعرابي: كلام من هذا؟ فقلت: كلام الله. قال: أعِد. فأعدتُّ: والله غفور رحيم، ثم تنبهتُ فقلتُ: والله عزيز حكيم. فقال: الآن أصبت. فقلتُ: كيف عرفتَ؟ قال: يا هذا عزيز حكيم؛ فأمر بالقطع، فلو غفر ورحمَ لما أمر بالقطع»(١).

وهذا يعرف بالتناسب بين مطلع الآية وخاتمتها.



(١) «مفاتيح الغيب» (١١/ ٢٦٣).



المثال الرابع

وأما التناسب بين سور القرآن، فقد بينه محمد رضا بقوله: «من نظر في ترتيب السور كلها في المصحف، يرى أنه قد روعي في ترتيبها الطول، والتوسط والقصر في الجملة، ومن حكمته أن في ذلك عونًا على تلاوته وحفظه. . ، ولكن في كل قسم من الطوال والمئين والمفصل، تقديمًا لسور قصيرة على سور أطول منها، ومن حكمة ذلك أنه قد روعي التناسب في معاني السور مع التناسب في السور؛ أي: مقدار الطول والقصر، . . سورة الفاتحة مشتملة على مجمل ما في القرآن، وكل ما فيه تفصيل للأصول التي وضعَت فيها»[1].

«وسورة البقرة أجمع سور القرآن لأصول الإسلام وفروعه، ففيها: بيان التوحيد والبعث والرسالة العامة والخاصة، وأركان الإسلام العلمية، وبيان الخلق والتكوين، وبيان أحوال أهل الكتاب والمشركين والمنافقين، في دعوة القرآن ومحاجة الجميع، وبيان أحكام المعاملات المالية، والقتال والزوجية، والسور الطوال التي بعدها متممة لما فيها، فالثلاث الأولى منها مفصلة لكل ما يتعلق بأهل الكتاب، ولكن البقرة أطالت في محاجة النصارى في نصفها الأول، وسورة النساء حاجتهم في أواخرها، واشتملت في أثنائها على بيان شؤون المنافقين، مما أجمل في سورة البقرة، ثم أتمت سورة المائدة محاجة اليهود والنصارى، فيما يشتركان فيه، وفيما ينفرد كل منهما به، ولما كان أمر العقائد هو الأهم المقدم في الدين، وكان شأن أهل الكتاب فيه أعظم من شأن المشركين

---

(١) «تفسير المنار» (١/ ٣٤).

قدمت السور المشتملة على محاجتهم بالتفصيل، وناسب أن يجيء بعدها ما فيه محاجة المشركين بالتفصيل، وتلك سورة الأنعام، لم تستوف ذلك سورة مثلها فهي متممة لشرح ما في سورة البقرة مما يتعلق بالعقائد، وجاءت سورة الأعراف بعدها متممة لما فيها، ومبينة لسنن الله تعالى في الأنبياء والمرسلين، وشؤون أممهم معهم، وهي حجة على المشركين، وأهل الكتاب جميعًا، ولكن سورة الأنعام فصلت الكلام في إبراهيم ﷺ الذي ينتمي إليه العرب وأهل الكتاب في النسب والدين، وسورة الأعراف فصلت الكلام في موسى ﷺ الذي ينتمي إليه أهل الكتاب، ويتبع شريعته جميع أنبيائهم، حتى عيسى المسيح عليهم الصلاة والسلام.

ولما تمَّ بهذه السورة تفصيل ما أُجمل في سورة البقرة من العقائد في الإلٰهيات والنبوات والبعث، ناسب أن يذكر بعدها ما يُتم ما أجمل فيها من الأحكام، ولا سيما أحكام القتال والمنافقين، وكان قد فصل بعض التفصيل في سورة النساء، فكانت سورتا الأنفال والتوبة، وهما مفصلتين لذلك، وبهما يتمُّ ثلث القرآن»[1].



(١) «تفسير المنار» (٧/٢٨٨ ـ ٢٨٩).



المثال الخامس

قال محمد رشيد مبينًا وجه التناسب بين ختام سورة آل عمران، ومطلع سورة النساء: «ومن وجوه الاتصال بينها وبين ما قبلها: أن هذه قد افتتحت بمثل ما اختُتمت به تلك من الأمر بالتقوى، وهو ما يسمى في البديع تشابه الأطراف، وفي «روح المعاني»: أن هذا آكد وجوه المناسبات في ترتيب السور.

ومنها: محاجة أهل الكتاب اليهود والنصارى جميعًا في كل منهما، **ومنها**: ذكر شيء عن المنافقين في كل منهما، **ومنها**: ذكر أحكام القتال في كل منهما، **ومنها**: أن في هذه شيئًا يتعلق بغزوة أُحد التي فُصلت وقائعها وحِكَمُها وأحكامُهَا في آل عمران، وهي قوله تعالى في هذه السورة: ﴿فَمَا لَكُمْ فِي ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِئَتَيْنِ﴾ [النساء: ٨٨]، وكذا ذكر شيء يتعلق بغزوة حمراء الأسد، التي كانت بعد أُحد، وسبق ذكرها في آل عمران كما تقدم، وذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَهِنُواْ فِي ٱبْتِغَآءِ ٱلْقَوْمِ﴾ [النساء: ١٠٤]، وقد ذُكر هذا الوجه وما قبله في «روح المعاني»، وأما الوجوه الأخرى وهي ما تتعلق المناسبة فيها بمعظم الآيات، فلم أرها في كتاب ولا سمعتها من أحد»[(١)].

قال البقاعي: وسورة آل عمران مقصودها الاجتماع على التوحيد الذي هدت إليه، فلما قرر أهمية التوحيد في آل عمران، احتيج إلى الاجتماع على ذلك، فجاءت هذه السورة داعية إلى الاجتماع والتواصل؛ والتعاطف والتراحم[(٢)].

---

(١) «تفسير المنار» (٤/ ٢٦١).

(٢) «نظم الدرر» (٥/ ١٦٩ ـ ١٧٠) بتصرف يسير، **وانظر**: «صفوة الآثار والمفاهيم» (٥/ ٥ ـ ٦).



ٱلْفَصْلُ ٱلرَّابِعُ

أثر السياق القرآني في الأحكام الفقهية

ويشتمل على ثلاثة مباحث:

- المبحث الأول: أثر السياق في فقه العبادات.
- المبحث الثاني: أثر السياق في فقه المعاملات.
- المبحث الثالث: أثر السياق في فقه الأسرة.





أثر السياق القرآني في الأحكام الفقهية

كتاب الله نبراس هداية، ومنهج حياة، جاء للبشرية بكل ما تحتاجه في دنياها وأُخراها، ومنه بيان الأحكام الفقهية، التي تقوم على أمرين، هما: ثبوت الدليل، وثبوت الدلالة.

فأما الأحكام الواردة في كتاب الله، فلا يحتاج الباحث فيها لثبوت الدليل، فإن تواتر القرآن الكريم أمرٌ لا مرية فيه، وإنما بقي البحث في ثبوت الدلالة، وهذا الذي تكثر الحاجة إليه للوصول إلى الحكم؛ لأن الأفهام متفاوتة، والأدلة محتملة، فيعسر على كل ناظرٍ التوصل للحكم الفقهي من خلال هذا النوع، لتفرقه وعسره.

والسياق يفيد في هذا أيما إفادة، فهو معينٌ في ثبوت دلالة النص على الحكم المراد، ومن أهمله وانتزع الآية من سياقها، فحري به ألا يُسدد ويبلغَ المراد، ولذا أرشدت أم المؤمنين عائشة ﵂ عروة بن الزبير إلى أهمية النظر فيه، حين سألها عن حكم السعي بين الصفا والمروة، فعن عروة بن الزبير قال: سألت عائشة ﵂ فقلت لها: أرأيتِ قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِۖ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَاۚ﴾ [البقرة: ١٥٨]، فوالله ما على أحد جناح أن لا يطوف بالصفا والمروة. قالت: بئس ما قلت يا ابن أختي! إن هذه لو كانت كما أوَّلتها عليه، كانت لا جناح عليه أن لا يتطوَّف بهما. ولكنها أنزلت في الأنصار؛ كانوا قبل أن يسلموا يُهلُّون لمَناةَ الطاغية التي كانوا

يعبدونها عند المُشَلَّل، فكان من أَهلَّ يتحرج أن يطوف بالصفا والمروة، فلما أسلموا سألوا رسول الله ﷺ عن ذلك، قالوا: يا رسول الله إنا كنا نتحرج أن نطوف بين الصفا والمروة؟! فأنزل الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١٥٨]. قالت عائشة رضي الله عنها: وقد سنَّ رسول الله ﷺ الطواف بينهما، فليس لأحد أن يترك الطواف بينهما[(١)].

إن في رد عائشة رضي الله عنها لقول ابن الزبير، دلالة واضحة على عناية السلف بالسياق للتوصل إلى الدلالة الراجحة من الآيات على الأحكام الفقهية.

وقد جرى تقسيم الفقهاء لأبواب الفقه إلى عبادات، ومعاملات، وأسرة، **وعليه فسيكون هذا الفصل على ثلاثة مباحث، هي:**

المبحث الأول: أثر السياق في فقه العبادات.

المبحث الثاني: أثر السياق في فقه المعاملات.

المبحث الثالث: أثر السياق في فقه الأسرة.



(١) «صحيح البخاري»، كتاب الحج، باب وجوب الصفا والمروة وجعلها من شعائر الله (٢/ ٥٩٢).



المَبحَثُ الأوَّلُ

أثر السياق في فقه العبادات

الآية الأولى

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٨٣﴾ أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣، ١٨٤].

للعلماء في فطر المسافر في رمضان ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن الفطر واجب على المسافر، ولا يجزئ الصوم عن الفرض، ومن صام في السفر وجب عليه قضاؤه في الحضر، وبه قال عمر بن الخطاب، وأبو هريرة، وعبد الرحمٰن بن عوف رضي الله عنهم[١]، واختاره الظاهرية[٢].

القول الثاني: أن الصوم صحيح ويجوز الفطر، إلا أن الفطر أفضل مع عدم المشقة، وبه قال: ابن عباس، وابن عمر،

---

(١) انظر: «المحلى»، ابن حزم (٦/٢٤٨)، «المغني»، ابن قدامة (٤/٤٠٦).

(٢) «المحلى»، ابن حزم (٦/٢٤٣).

وابن المسيب ﷺ[١]، واختاره الحنابلة[٢]، وبعض الشافعية[٣]، وابن تيمية[٤].

القول الثالث: أن الصوم أفضل لمن قوي عليه بدون مشقة، وبه قال: حذيفة بن اليمان، وأنس بن مالك، وعثمان بن العاص، وعروة بن الزبير، وابن جبير، والنخعي، والفضيل بن عياض ﷺ[٥].

وهو مذهب الحنفية[٦]، والمالكية[٧]، والشافعية[٨].

موقف أصحاب المدرسة العقلية:

قال محمد رضا: «.. قال الإمام: وقد اختلف العلماء في الأفضل للمسافر على أقوال ثالثها التخيير.

أقول: والآية تشعر بأن الأفضل أن يصوم إذا لم يلحقه مشقة أو عسر؛ لأنتفاء علة الرخصة، وإلا كان الأفضل أن يفطر لوجود علتها..»[٩].

أثر السياق:

ذهب محمد عبده، وتبعه تلميذه إلى القول بأفضلية الصيام للمسافر شريطة عدم المشقة والعسر، مستدلًا لما ذهب إليه بسياق الآيات إذ عقب سبحانه عليهم بقوله: ﴿وَأَن تَصُومُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾.

---

(١) **انظر**: «المجموع شرح المهذب» (٦/ ٢٧١)، «المغني»، ابن قدامة (٤/ ٤٠٧).
(٢) «المغني»، ابن قدامة (٤/ ٤٠٧).
(٣) «المجموع شرح المهذب» (٦/ ٢٦٩).
(٤) «مجموع الفتاوى»، ابن تيمية (٢٦/ ٨٠).
(٥) **انظر**: «التمهيد»، ابن عبد البر (٢/ ١٦٩)، «المجموع» (٦/ ٢٧١)، «المغني» (٤/ ٤٠٨).
(٦) «البحر الرائق»، ابن نجيم (٢/ ٤٩٢).
(٧) «التمهيد» (٢/ ١٦٩).
(٨) «المجموع» (٦/ ٢٧١).
(٩) «تفسير المنار» (٢/ ١٦٤).

۞ الدراسة:

استدل أصحاب القول الأول بما يلي:

أولًا: قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ «فهذه الآية محكمة بإجماعٍ من أهل الإسلام؛ لا منسوخةٌ ولا مخصوصةٌ. فصح أن الله لم يفرض صوم الشهر إلا على مَن شهده، ولا فرض على المريض والمسافر إلا أيامًا أخر غير رمضان، وهذا نص جلي لا حيلة فيه»[1]..

وأجيب: أن تقدير الآية ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ﴾ فأفطر ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾...، وهذا لا يلزم وجوب الفطر[2]..

ثانيًا: أخرج مسلم في «صحيحه»[3]؛ من حديث جابر أن الرسول ﷺ خرج عام الفتح إلى مكة في رمضان. فصام حتى بلغ كُراعَ الغَمِيم[4]؛ فصام النَّاس. ثم دعا بقَدَح من ماء فرفعه حتى نظر الناس إليه، ثم شرب. فقيل له بعد ذلك: إن بعض الناس قد صام. فقال: (**أُولَئِكَ العُصَاةُ. أُولَئِكَ العُصَاةُ**)؛ وهذا يدل على أن الصوم في السفر منسوخ بفعل النبي ﷺ.

وأجيب عن قوله ﷺ: (**أُولَئِكَ العُصَاةُ**)، فنسبهم إلى العصيان لأنه

---

(١) «المحلى»، ابن حزم (٦/ ٢٤٨).

(٢) «الاستذكار»، ابن عبد البر (٣/ ٢٩٨)، «فتح الباري» (٤/ ٢١٦).

(٣) «صحيح مسلم»، كتاب الصيام، باب جواز الصوم والفطر في شهر رمضان للمسافر (٢/ ٧٨٥)، برقم (١١١٤).

(٤) كُراعُ الغميم: بضم أوله وآخره، وهو موضع بناحية الحجاز؛ بين مكة والمدينة، وهو واد أمام عُسفان بثمانية أميال، وهذا الكراع جبل أسود في طرف الحرَّة. «معجم البلدان» (٤/ ٤٤٣).

عزم عليهم فخالفوا، وقال ذلك زجرًا لهم، كما أنه لم يرد بأنه ﷺ ألزمهم بالفطر.

ثالثًا: أخرج البخاري في «صحيحه»[(١)] عن جابرِ بنِ عبد الله رضي الله عنهما قال: كان رسولُ الله ﷺ في سَفَرٍ فرأى زِحامًا ورجلًا قد ظُلِّلَ عليه فقال: ما هذا؟ فقالوا: صائم، فقال: (**لَيْسَ مِنَ البِرِّ الصَّوْمُ فِي السَّفَرِ**)، قال أبو محمد: وهذا مكشوف واضح[(٢)].

وأجيب عن قوله عليه السلام: (**لَيْسَ مِنَ البِرِّ الصَّوْمُ فِي السَّفَرِ**) فيحمل في حق من شق عليه الصيام، كما أن نفي البر لا يستلزم عدم صحة الصوم.

قال ابن تيمية: «ليس في هذا الحديث ما ينافي إذنه لهم في الصيام في السفر، فإنه نفى أن يكون من البر، ولم ينفِ أن يكون جائزًا مباحًا، والفرض يسقط بفعل النوع الجائز المباح، إذا أتى بالمأمور به»[(٣)].

رابعًا: أخرج ابن ماجه[(٤)] عن عبد الرحمٰن بن عوف قال: قال رسول الله ﷺ: (**صَائِمُ السَّفَرِ كَالمُفْطِرِ فِي الحَضَرِ**).

وأجيب عن قوله عليه السلام: (**صَائِمُ السَّفَرِ كَالمُفْطِرِ فِي الحَضَرِ**) بأنه حديث ضعيف، ضعفه جمعٌ من أهل العلم: كالبوصيري، وابن حجر[(٥)]، والألباني[(٦)].

قال البوصيري: «هذا إسناد ضعيف ومنقطع، رواه أسامة بن زيد، وأسامة ضعيف، وأبو سلمة بن عبد الرحمٰن لم يسمع من أبيه شيئًا، قاله

---

(١) «صحيح البخاري»، كتاب الصوم، باب قول النبي ﷺ لمن ظلل عليه، واشتد عليه الحر: ليس من البر الصوم في السفر (٢/٦٨٧)، برقم (١٨٤٤).

(٢) «المحلى»، ابن حزم (٦/٢٥٣). (٣) «مجموع الفتاوى» (٢٢/٢٦٤).

(٤) «سنن ابن ماجه» (١/٥٣٢) برقم (١٧١٦).

(٥) «فتح الباري»، ابن حجر (٤/٢١٧).

(٦) «سلسلة الأحاديث الضعيفة»، الألباني (١/٧١٣) برقم (٤٩٨).

ابن معين، والبخاري»[١].

خامسًا: أنه غير جائز للمقيم إفطار أيام شهر رمضان؛ وصوم أيامٍ أخر مكانها، فكذلك غير جائز لمن لم يشهده من المسافرين صومه؛ لأنّ الذي فُرض عليهِ عدّة من أيام أخر.

استدل أصحاب القول الثاني بما يلي:

أولًا: قال تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾؛ أي: من كان مريضًا أو على سفر فعليه القضاء في أيام أخر؛ فلو كان الصوم أفضل لأشارت إليه الآية[٢].

ثانيًا: أخرج البخاري في «صحيحه»[٣] عن جابرِ بن عبد الله ﷺ قال: كان رسولُ الله ﷺ في سَفَرٍ فرأى زحامًا ورجلًا قد ظُلِّلَ عليه فقال: ما هذا؟ فقالوا: صائم، فقال: (**لَيْسَ مِنَ البِرِّ الصَّوْمُ فِي السَّفَرِ**).

فإذا كان الصوم في السفر ليس من البر، فيكون الفطر من البر، وهو أفضل.

وأجيب بأن قوله ﷺ: (**لَيْسَ مِنَ البِرِّ الصَّوْمُ فِي السَّفَرِ**). في حق من شق عليه الصوم، بدليل قصة الحديث[٤].

ثالثًا: أخرج البخاري في «صحيحه»[٥] عن أنسٍ ﷺ قال: كنّا مع النبيِّ ﷺ أكثرُنا ظِلًّا الذي يستظِلُّ بكِسائهِ، وأما الذين صاموا فلم يَعمَلوا شيئًا، وأما الذين أفطروا فَبعثوا الرِّكابَ؛ وامتهنوا وعالجوا. فقال النبيُّ ﷺ: (**ذَهَبَ المُفْطِرُونَ اليَوْمَ بِالأَجْرِ**).

---

(١) «مصباح الزجاجة، في زوائد ابن ماجه»، البوصيري (٢/ ٨)، برقم (١٦٦٦).

(٢) «المجموع شرح المهذب» (٦/ ٢٧١). (٣) سبق تخريجه ص (٤٣٤).

(٤) «المجموع شرح المهذب» (٦/ ٢٧١).

(٥) «صحيح البخاري» كتاب الصوم، باب فضل الخدمة في الغزو (٣/ ١٠٨٥)، برقم (٢٧٣٣).

وأجيب عن قوله ﷺ: (**ذَهَبَ المُفْطِرُونَ اليَوْمَ بِالأَجْرِ**)، بأن الصائمين نالتهم مشقة شديدة عجزوا معها عن الخدمة، مما جعل المفطرين يخدمونهم، والفطر في هذه الحال أفضل.

قال الشيرازي[(١)]: «والجواب عن الأحاديث التي احتج بها القائلون بفضل الفطر أنها محمولة على من يتضرر بالصوم وفي بعضها التصريح بذلك كما سبق، ولا بد من هذا التأويل ليجمع بين الأحاديث، والله أعلم»[(٢)].

استدل أصحاب القول الثالث بما يلي:

أولًا: أن سياق الآيات يدل على أفضلية الصوم ما لم تلحقه مشقة، فبعد ذكر رخصة الفطر للمسافر والمريض، بيّن سبحانه أن الصوم أفضل في حقهم فقال: ﴿وَأَن تَصُومُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾[(٣)].

ثانيًا: أخرج البيهقي[(٤)] عن أنس ﷺ قال: «إنْ أَفطَرتَ فرخصةُ الله، وإن صُمتَ فهو أفضلُ».

❁ النتيجة:

من خلال ما سبق ظهر لي أن ما ذهب إليه أصحاب المدرسة العقلية هو الصواب إن شاء الله، وذلك لموافقته سياق الآيات، وقول المحققين من أهل العلم.

قال ابن عبد البر: «هذا قول ـ أي: وجوب الفطر في السفر،

---

(١) هو: أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي (ت ٤٦٧هـ)، من أعيان فقهاء الشافعية، بنيت له النظامية ودرس بها حتى توفي ببغداد. من مؤلفاته: «المهذب في الفقه» و«التبصرة في أصول الفقه». انظر: «السير» (١٨/ ٤٥٢).

(٢) «المجموع شرح المهذب» (٦/ ٢٧١).

(٣) المصدر السابق (٦/ ٢٧٠).

(٤) «سنن البيهقي» (٤/ ٢٤٥).

ولا يجزئ الصوم عن الفرض، فمن صام في السفر وجب عليه قضاؤه في الحضر - هجره الفقهاء كلهم، والسُّنَّة ترده»[(١)].

قال ابن قدامة: «وعامة أهل العلم على خلاف هذا القول»[(٢)].

وقال الطبري: «وهذا القول عندنا أولى بالصواب[(٣)]؛ لإجماع الجميع على أن مريضًا لو صام شهر رمضان وهو ممن له الإفطار لمرضه أن صومه ذلك مجزئ عنه، ولا قضاء عليه إذا برأ من مرضه بعدة من أيام أخر، فكان معلومًا بذلك أن حكم المسافر حكمه في أن لا قضاء عليه إن صامه في سفره؛ لأن الذي جُعل للمسافر من الإفطار وأُمر به من قضاء عدة من أيام أخر مثلُ الذي جُعل من ذلك للمريض وأُمر به من القضاء.

ثم في دلالة الآية كفاية مغنية عن استشهاد شاهد على صحة ذلك بغيرها، وذلك قول الله تعالى ذكره: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، ولا عسر أعظم من أن يلزم من صامه في سفره عدة من أيام أخر، وقد تكلف أداء فرضه في أثقل الحالين عليه حتى قضاه وأدّاه»[(٤)].



(١) نقلًا عن «المغني» (٤/٤٠٦)، أي: القول الأول.

(٢) «المغني» (٤/٤٠٦).

(٣) أي: أن الصوم في المرض والسفر رخصة، من شاء صام ولا قضاء عليه، ومن شاء أفطر وعليه عدة من أيام أخر.

(٤) «جامع البيان» (٣/٢١٣ - ٢١٤).



الآية الثانية

۞ قال تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَا أَمِنتُمْ فَمَن تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [البقرة: ١٩٦].

لأهل العلم في حكم العمرة قولان:

القول الأول: أن العمرة سُنَّة. وبه قال ابن مسعود، وجابر بن عبد الله رضي الله عنهم، وابن زيد(١)، وهو مذهب الحنفية(٢)، والمالكية(٣)، واختاره الطبري(٤)، والطحاوي(٥)، وابن العربي(٦)، وابن تيمية(٧)، وابن القيم(٨)، والشوكاني(٩)، والألوسي(١٠)، والشنقيطي(١١).

القول الثاني: أن العمرة واجبة ابتداءً، وبه قال: عمر، وابن عباس، وابن عمر رضي الله عنهم، وطاوس، وعطاء، وابن المسيب،

---

(١) «جامع البيان» (٣/ ٣٣٤ - ٣٣٦).
(٢) «بدائع الصنائع»، الكاساني (٣/ ٣٠٢).
(٣) «بداية المجتهد»، ابن رشد (٣/ ٢٦٢).
(٤) «جامع البيان» (٣/ ٣٤١).
(٥) «أحكام القرآن»، الطحاوي (٢/ ٢١٨).
(٦) «أحكام القرآن»، ابن العربي (١/ ١١٨).
(٧) «مجموع الفتاوى»، ابن تيمية (٢٦/ ٥).
(٨) «زاد المعاد»، ابن القيم (٢/ ١٠١).
(٩) «نيل الأوطار»، الشوكاني (٣/ ٢٤٦).
(١٠) «روح المعاني»، الألوسي (١/ ٤٧٥).
(١١) «أضواء البيان»، الشنقيطي (٥/ ٥١٠).

والحسن، وابن سِيرين، والشَّعبيّ، ومسروق، والثوري، وهو مذهب الشافعية، والحنابلة[١]، واختاره السمعاني[٢]، والبغوي[٣]، والسعدي[٤].

موقف أصحاب المدرسة العقلية:

ذهب محمد رضا، وأبو زهرة[٥]، والمراغي[٦] إلى أن الآية ليست في وجوب العمرة ابتداءً، وإنما في وجوب إتمامها لمن شرع فيها.

قال محمد رضا: «.. وقد استدل بالآية القائلون بوجوب العمرة كالحج،.. والآية ليست في وجوب الحج والعمرة؛ فلا تصلح حجة على القائلين بالسُّنِّية؛ لأن الأمر بإتمام الحج والعمرة خطاب لمن شرع فيهما، وهو يصدق؛ وإن كانت العمرة سُنَّة،... ويؤيد هذا عدم ذكرها في الآية الناطقة بالوجوب»[٧].

أثر السياق:

ذهب محمد رضا إلى رد استدلال القائلين بوجوب العمرة من الآية، وذلك لأن سياق الآية يوجب الإتمام لمن شرع في العمرة، لا وجوبها ابتداءً.

۞ الدراسة:

استدل أصحاب القول الأول بما يلي:

أولًا: قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ أن سياق الآية يدل على

---

(١) انظر: «الاستذكار» (١١/ ٢٤١)، «بدائع الصنائع» (٣/ ٣٠٢)، «المجموع»، النووي (٧/ ١١)، «المغني»، ابن قدامة (٥/ ١٣).
(٢) «تفسير القرآن»، السمعاني (٢/ ٢١١).
(٣) «معالم التنزيل»، البغوي (١/ ٢١٨).
(٤) «تيسير الكريم المنان»، ابن سعدي (٨٨).
(٥) «زهرة التفاسير» (٢/ ٦٠٢١).
(٦) «تفسير المراغي» (١/ ٢٦٦).
(٧) «تفسير المنار» (٢/ ١٩٦).

وجوب العمرة لمن شرع فيها، بدلالة قوله سبحانه: ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ﴾ فالإحصار إنما يمنع الإتمام بعد الشروع، ويوجب ما استيسر من الهدي، عند ذلك وجب الإتمام إجماعًا»[١].

وقال في «المغني»: «ومقتضى الأمر الوجوب، ثم عطفها على الحج؛ والأصل التساوي بين المعطوف والمعطوف عليه»[٢].

ثانيًا: أخرج الدّارقطني[٣] من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: سأل رجل رسول الله ﷺ عن الصلاة والزكاة والحج: أواجب هو؟ قال: (**نَعَمْ**) فسأله عن العمرة: أواجبة هي؟ قال: (**لَا، وَأَنْ تَعْتَمِرَ خَيْرٌ لَكَ**).

وأجيب عن حديث: (**لَا، وأَنْ تَعْتَمِرَ خَيْرٌ لَكَ**)، بأنه ضعيف، لا يحتج به.

قال ابن حجر: وفي تصحيحه نظر كثير، من أجل الحجاج، فإن الأكثر على تضعيفه، والاتفاق على أنه مدلس[٤].

ثالثًا: أخرج الترمذي[٥] من حديث طلحة بن عبيد الله رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: (**الحَجُّ جِهَادٌ، وَالعُمْرَةُ تَطَوُّعٌ**).

وأجيب عن حديث: (**الحَجُّ جِهَادٌ، وَالعُمْرَةُ تَطَوُّعٌ**)، بأنه ضعيف، ضعفه ابن حجر[٦]، والألباني[٧].

واستدل أصحاب القول الثاني بما يلي:

أولًا: قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ والمعنى: أقيموا، فالأمر

---

(١) «أحكام القرآن»، الكيا الهراسي (١/ ٨٩) بتصرف.

(٢) «المغني» (٥/ ١٣).

(٣) «سنن الدارقطني» (٢/ ٢٥١) برقم (٢٦٨٠).

(٤) «تلخيص الحبير»، نقلًا عن «أضواء البيان» (٥/ ٥١٠).

(٥) «سنن الترمذي» (٣/ ٢٧٠).

(٦) «فتح الباري»، ابن حجر (٣/ ٦٩٨).

(٧) ضعيف الترمذي، الألباني برقم (١٦١).

بالإتمام مطلقًا يستلزم الأمر بالأداء، إذ ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ثم في عطفها على الحج دلالة على التساوي في الحكم[١].

وأجيب عنه: بأن سياق الآية لا يدل على وجوب العمرة ابتداءً، وإنما وجوب إتمامها لمن شرع فيها.

قال مجاهد: «إتمامهما بلوغ آخرهما بعد الدخول فيهما، وذلك أشبه بالظاهر، ودل عليه ما بعده؛ فإنه قال: ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾؛ والإحصار إنما يمنع الإتمام بعد الشروع، ويوجب ما استيسر من الهدي، عند ذلك وجب الإتمام إجماعًا»[٢].

وقال ابن زيد: «ليست العمرة واجبة على أحد من الناس. قال: فقلت له: قول الله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾؟ قال: ليس من الخلق أحد ينبغي له إذا دخل في أمر إلا أن يتمه، فإذا دخل فيها لم ينبغ له أن يُهلَّ يومًا أو يومين ثم يرجع...»[٣].

قال ابن كثير: «وظاهر السياق إكمال أفعالهما بعد الشروع فيهما، ولهذا قال بعده: ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ﴾؛ **أي**: صُددتم عن الوصول إلى البيت، ومُنعتم من إتمامهما، ولهذا اتفق العلماء على أن الشروع في الحج والعمرة ملزم، سواء قيل بوجوب العمرة أو باستحبابها»[٤].

ثانيًا: أنه جاء عن علقمة أنه قرأ: (وأقيموا الحج والعمرة لله)، وهي دالة على الوجوب ابتداءً[٥].

---

(١) «جامع البيان» (٤/ ١٦)، وانظر: «أحكام القرآن» للكيا الهراسي (١/ ٨٩)، «المغني» (٥/ ١٣).
(٢) «أحكام القرآن»، الكيا الهراسي (١/ ٨٩).
(٣) «جامع البيان» (٣/ ٣٣١).
(٤) «تفسير القرآن العظيم»، ابن كثير (١/ ٥٣٠).
(٥) المصدر السابق (١/ ٥٣٢).

وأجيب: بأنها قراءة شاذة[١]، لا يجوز أن تعارض القراءة المتواترة.

ثالثًا: أخرج أبو داود في «سننه»[٢]؛ من حديث أبي رزين[٣] أن رجلًا - من بني عامر - قال: يا رسول الله إن أبي شيخ كبير لا يستطيع الحج ولا العمرة ولا الظعن[٤]. قال: (**احْجُجْ عَنْ أَبِيكَ وَاعْتَمِرْ**).

وأجيب عن حديث: (**احْجُجْ عَنْ أَبِيكَ وَاعْتَمِرْ**) فإن صح فلا يحمل على الوجوب؛ لأن المقرر عند أهل الأصول: أن صيغة الأمر الواردة بعد المنع أو السؤال إنما تقتضي الجواز لا الوجوب؛ لأن وقوعها في جواب السؤال عن الجواز دليل صارف عن الوجوب إلى الجواز[٥]، والجواب عن السؤال لا مفهوم له.

رابعًا: أخرج الدارقطني[٦]؛ من حديث زيد بن ثابت: أن رسول الله ﷺ قال: (**إِنَّ الحَجَّ وَالعُمْرَةَ فَرِيضَتَانِ، لَا يَضُرُّكَ بِأَيِّهِمَا بَدَأْتَ**).

وأجيب عن حديث: (**إِنَّ الحَجَّ وَالعُمْرَةَ فَرِيضَتَانِ، لَا يَضُرُّكَ بِأَيِّهِمَا بَدَأْتَ**)، بأنه ضعيف؛ فيه إسماعيل بن مسلم المكي، وهو ضعيف

---

(١) «القراءات وأثرها في التفسير والأحكام»، محمد بازمول (٢/ ٤٧٤).

(٢) «سنن أبي داود» (٥/ ٢٤٩) برقم (١٨١٠).

(٣) هو: لقيط بن عامر بن صبرة بن عبد الله العامري، روى عن النبي ﷺ، روى له البخاري في «الأدب المفرد»، وأصحاب السنن. «تهذيب التهذيب» (٣/ ٤٨٠).

(٤) **الظعن**: ظَعَنَ يَظْعَنُ ظَعْنا وظَعَنًا بالتحريك، وظُعونا: ذهب وسار، **والظَّعْن**: سَيْرُ البادية لنُجْعَةٍ أو حُضُورِ ماءٍ، أو طَلَبِ مَرْبعٍ، أو تَحَوُّلٌ من ماء إلى ماء، أو من بلد إلى بلد؛ **والظَّعْنة**: السَّفْرَة القصيرة. انظر: «لسان العرب» (١٣/ ٢٧١). مادة: (ظعن).

(٥) «أضواء البيان، في تفسير القرآن بالقرآن»، الشنقيطي (٥/ ٥١٠).

(٦) «سنن الدارقطني» (٢/ ٢٨٤) برقم (٢٦٧٤).

لا يحتج به[١].

❁ **النتيجة:**

من خلال ما سبق ظهر لي أن ما ذهب إليه أصحاب المدرسة العقلية هو الصواب إن شاء الله، وذلك أنه الموافق لسياق الآيات، ثم إن الأصل براءة الذمة.

قال الطبري بعد ذكر الأقوال، ومناقشة أدلتها: «فإن أولى التأويلين في قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾، تأويل ابن عباس ﵄: من أنه أمرٌ من الله بإتمام أعمالهما بعد الدخول فيهما، وإيجابهما على ما أمر به من حدودهما وسننهما.

وأن أولى القولين في العمرة بالصواب قول من قال: هي تطوع لا فرض، وأن معنى الآية: وأتموا أيها المؤمنون الحج والعمرة لله بعد دخولكم فيهما وإيجابكموهما على أنفسكم، على ما أمر الله من حدودهما»[٢].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وأما قوله سبحانه: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ فقيل: إنه يفيد إيجابهما ابتداء، واتمامهما بعد الشروع.

وقيل: إنما يفيد وجوب إتمامهما بعد الشروع، لا إيجابهما ابتداء، وهذا هو الصحيح، فإن الآية نزلت عام الحديبية بإجماع الناس بعد شروع النبي ﷺ في العمرة ـ عام الحديبية ـ لما صده المشركون، وأبيح فيها التحلل للمحصر»[٣].

---

(١) إسماعيل بن مسلم المكّي، أبو إسحاق البصري، وقال ابن معين: ليس بشيء، وقال ابن المديني: لا يُكتب حديثه، وقال الجوزجاني: واه جدًا، وقال أبو زرعة: ضعيف الحديث، وقال أبو حاتم: ضعيف الحديث، مختلط. انظر: «تهذيب التهذيب» (١/ ٢١٦).

(٢) «جامع البيان»، الطبري (٣/ ٤٤١).

(٣) «مجموع الفتاوى» (٢٧/ ٢٦٥).

قال الشوكاني: «والحق عدم وجوب العمرة؛ لأن البراءة الأصلية لا ينتقل عنها إلا بدليل يثبت به التكليف، ولا دليل يصلح لذلك، لا سيما مع اعتضادها بما تقدم من الأحاديث القاضية بعدم الوجوب. ويؤيد ذلك اقتصاره ﷺ على الحج في حديث (بُنِيَ الإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ)، واقتصار الله ﷻ على الحج في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًاۚ﴾ [آل عمران: ٩٧]»[١].



(١) «نيل الأوطار» (٣/٢٤٦).



الآية الثالثة

ﷺ قال تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ ۚ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِى ٱلْحَجِّ ۗ وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ ٱللَّهُ ۗ وَتَزَوَّدُوا۟ فَإِنَّ خَيْرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقْوَىٰ ۚ وَٱتَّقُونِ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [البقرة: ١٩٧].

لأهل التفسير في الإحرام بالحج في غير أشهره قولان:

القول الأول: يصح الإحرام بالحج في غير أشهره، وبه قال: النخعي[١]، والثوري[٢]، وإسحاق[٣]، وهو مذهب أبي حنيفة، ومالك، وأحمد[٤]، واختاره الكيا الهراسي[٥].

القول الثاني: لا يصح الإحرام بالحج في غير أشهره، وبه قال: عمر، وابن مسعود، وابن عباس، وجابر رضي الله عنهم[٦]، وعطاء، وطاوس،

---

(١) إبراهيم يزيد بن قيس بن الأسود النخعي (ت٩٦هـ)، أبو عمران، من مذحج اليمن سكن الكوفة، من كبار التابعين أدرك بعض متأخري الصحابة، ومن كبار الفقهاء. **انظر**: «تذكرة الحفاظ» (١/ ٧٠).

(٢) سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري (ت١٦١هـ)، أمير المؤمنين في الحديث ولد بالكوفة، وسكنها، فعرض عليه القضاء فامتنع وخرج فسكن مكة، والمدينة، ثم انتقل إلى البصرة ومات فيها. **انظر**: «السير» (٧/ ٢٢٩).

(٣) إسحاق بن إبراهيم بن مخلد التميمي (ت٢٣٨هـ)، عالم خراسان في عصره، طاف البلاد لجمع الحديث فكان من أعلامه، أخذ عنه الإمام أحمد والبخاري ومسلم، سكن نيسابور وتوفي بها. **انظر**: «السير» (١١/ ٣٥٨).

(٤) **انظر**: «المبسوط» (٤/ ١٧٤)، «بداية المجتهد» (٣/ ٢٧٣)، «المغني»، ابن قدامة (٥/ ٧٤).

(٥) «أحكام القرآن»، الكيا الهراسي (١/ ٧٧ ـ ٧٨).

(٦) «سنن البيهقي» (٤/ ٣٤٣).

ومجاهد، وهو مذهب الشافعي[(١)]، واختاره القرطبي[(٢)]، والرازي[(٣)]، وابن كثير[(٤)]، والشوكاني[(٥)]، وابن عثيمين[(٦)].

موقف أصحاب المدرسة العقلية:

ذهب محمد رضا، والمراغي[(٧)]، وأبو زهرة إلى أن الإحرام بالحج لا يجوز إلا في أشهره.

قال محمد رضا: «فالآية ظاهرة في أن الحج لا يكون إلا في هذه الأشهر»[(٨)].

وقال أبو زهرة: «.. قال أبو حنيفة ومالك والشافعي[(٩)]: يصح الإحرام بالحج قبلها؛ وذلك رأي جمع من التابعين، ورأى الشافعي تبعًا لبعض الصحابة والتابعين أن الإحرام بالحج لا يكون إلا في أشهره، كما أن نية الصيام لا تكون إلا في رمضان، وكما أن نية الصلاة لا تكون إلا وقت أدائها، وإن ذلك هو ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ﴾؛ إذ جعلهن وعاء الفرض وظرفه»[(١٠)].

أثر السياق:

مال محمد رضا، وأبو زهرة إلى عدم صحة إحرام من أحرم بالحج

---

(١) انظر: «المغني»، ابن قدامة (٥/ ٧٤).
(٢) «الجامع لأحكام القرآن»، القرطبي (٢/ ٣٨٣).
(٣) «مفاتيح الغيب»، الرازي (٥/ ٣١٤).
(٤) «تفسير القرآن العظيم»، ابن كثير (١/ ٥٤١).
(٥) «فتح القدير»، الشوكاني (١/ ٣٠٧).
(٦) «الشرح الممتع على زاد المستقنع»، ابن عثيمين (٧/ ٥٧).
(٧) «تفسير المراغي» (١/ ٢٧٠).
(٨) «تفسير المنار» (٢/ ٢٢٣).
(٩) للشافعي في المسألة قولان.
(١٠) «زهرة التفاسير» (٢/ ٦١٤).

في غير أشهره، مستدلين لذلك بسياق الآية؛ إذ قال تعالى: ﴿فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ﴾ فجعلهن وعاءً للفرض.

الدراسة:

استدل أصحاب القول الأول[١] بما يلي:

أولًا: أن الله جعل جميع الأهلة مواقيت للحج، ولم يفصل فقال سبحانه: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ﴾ [البقرة: ١٨٩].

وأجيب عنه: بأن هذه الآية عامة، وقوله تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾ خاصة؛ والخاص مقدم على العام[٢].

قال ابن عاشور: «ليس في الآية تعميم جميع الأهلة لتوقيت الحج، بل مساق الآية أن جميع الأهلة صالحة للتوقيت إجمالًا، مع التوزيع في التفصيل؛ فيوقت كل عمل بما يقارنه من ظهور الأهلة على ما تبينه أدلة أخرى من الكتاب والسُّنَّة»[٣].

ثانيًا: أنه أحد نُسكيّ القِران فجاز الإحرام به في جميع السَّنَة كالعمرة. أو أحد الميقاتين فصح الإحرام قبله كميقات المكان.

واستدل أصحاب القول الثاني بما يلي:

أولًا: قال تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾ تقديره، وقت الحج أشهر، أو أشهر الحج معلومات، فحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه[٤].

---

(١) **انظر:** «المبسوط»، السرخسي (٤/ ٦١)، «المغني»، ابن قدامة (٥/ ٧٤)، «الفروع»، ابن مفلح (٣/ ٢٨٦).

(٢) «الجامع لأحكام القرآن»، القرطبي (٢/ ٣٨٣).

(٣) «التحرير والتنوير»، ابن عاشور (٢/ ٢٣٢).

(٤) **انظر:** «البحر الرائق»، ابن نجيم (٢/ ٣٣٠)، «المهذب»، الشيرازي (٧/ ١٦٧)، «المغني»، ابن قدامه (٥/ ٧٤).

واعترض عليه: بأن قوله: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ﴾ محمول على أن الإحرام به إنما يستحب فيها[١].

ثانيًا: أنه المروي عن ابن عباس، وجابر ﷺ، فقد أخرج ابن خزيمة في «صحيحه» عن ابن عباس ﷺ قال: لا يُحرم بالحج إلا في أشهر الحج؛ فإن من سُنَّة الحج أن يُحرم بالحج في أشهر الحج[٢].

وأخرج البيهقي في «السنن»: عن أبي الزبير أنه سمع جابر بن عبد الله ﷺ يُسأل: أيُهلُّ بالحج قبل أشهر الحج؟ فقال: لا[٣].

ثالثًا: أن الإحرام بالحج كالتكبير للصلاة، فكما لا يجوز الشروع في الفريضة قبل دخول وقت الصلاة في الصلاة فكذلك في الحج، والإحرام أحد أركان الحج، فلا يتأدى في غير وقت الحج كسائر الأركان، وإذا لم يصح إحرامه بالحج كان محرمًا بالعمرة[٤].

وأجيب عنه: «بأن الإحرام للحج بمنزلة الطهارة للصلاة، فإنه من الشرائط لا من الأركان حتى يكون مستدامًا إلى الفراغ منه، وهذا حد شرط العبادة لا حد ركن العبادة، ولأنه لا يتصل به أداء الأفعال، فالإحرام يكون عند الميقات، وأداء الأفعال بمكة، ولو أحرم في أول يوم من أشهر الحج يصح، وأداء الأفعال بعد ذلك بزمان، فعرفنا أنه بمنزلة الشرط، فلا يستدعي صحة الوقت، بخلاف الصلاة، فإن أداء

---

(١) انظر: «المبسوط»، السرخسي (٤/ ٦١).

(٢) «صحيح ابن خزيمة» (٤/ ١٦٢) برقم (٢٥٩٦)، قال ابن كثير: وهذا إسناد صحيح «تفسير القرآن» (١/ ٥٤١).

(٣) «السنن الكبرى»، البيهقي (٤/ ٣٤٣)، وصححه ابن كثير «تفسير القرآن» (١/ ٥٤١).

(٤) انظر: «المبسوط»، السرخسي (٤/ ٦١).

الأركان هناك يتصل بالتكبير، فإذا حصل قبل دخول الوقت لا يتصل أداء الأركان به»[1].

❁ النتيجة:

من خلال ما سبق ظهر لي أن ما ذهب إليه أبو زهرة هو الصواب إن شاء الله، وذلك لقوة أدلته، وموافقته لسياق الآية، والله أعلم.



(١) انظر: «المبسوط»، السرخسي (٤/ ٦١).



الآية الرابعة

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [المائدة: ٦].

لأهل التفسير في الوضوء لكل صلاة قولان:

القول الأول: أن الوضوء واجب عند القيام لكل صلاة، حكي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه[١]، ومحمد بن سيرين، وعكرمة[٢]، وهو مذهب الظاهرية[٣].

القول الثاني: أن وجوب الوضوء لكل صلاة خاص بالمحدث، وبه قال: ابن عباس، وسعد بن أبي وقاص، وجابر بن عبد الله، وأبو موسى الأشعري، وجابر بن عبد الله رضي الله عنهم، وعَبيدة السلماني، وأبو العالية الرياحي، وسعيد بن المسيب، والحسن البصري[٤]، وهو مذهب: أبي حنيفة، ومالك، وأحمد[٥]، واختاره ابن حجر[٦].

---

(١) «تفسير القرآن»، السمعاني (٢/ ١٦)، وانظر: «فتح القدير» للشوكاني (٢/ ١٦).
(٢) «التسهيل لعلوم التنزيل» (١/ ١٧٠)، وانظر: «فتح القدير» للشوكاني (٢/ ١٦).
(٣) «المحلى»، ابن حزم (١/ ٧٥).
(٤) «جامع البيان» (٨/ ١٥٢ ـ ١٥٧).
(٥) انظر: «المجموع» للنووي (١/ ٤٩٥)، و«الإنصاف» للمرداوي (١/ ١٤٧).
(٦) «فتح الباري» (١/ ٣٠٦).

موقف أصحاب المدرسة العقلية:

قال أبو زهرة: «.. والذي يفيده ظاهر النص ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَوٰةِ﴾ وهو أن الوضوء واجب لكل صلاة وبذلك قال الظاهرية،... والذي نراه أن الآية في الذين قام بهم موجب الوضوء من إحداث ما ينقض الوضوء السابق، والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَآءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ [النساء: ٤٣]؛ فدل هذا بصريح اللفظ على أن موجب التيمم هو إحداث الحدث الموجب للوضوء، إذا لم يكن الماء، فيقوم التراب مقام الماء، وهذا يدل على أنه لا يكون الوضوء واجبًا للصلاة إلا إذا حدث نقض للوضوء السابق، والآية بيان واحد؛ يتم بعضه بعضًا»[1].

أثر السياق:

رجح أبو زهرة قول الجمهور، مستدلًا لذلك بسياق الآية، إذ صُرف الوجوب في مطلع الآية بقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَآءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾؛ فعُلم أن الوجوب لا يكون إلا إذا انتقض الوضوء السابق.

۞ الدراسة:

استدل أصحاب القول الأول بما يلي:

أولًا: ظاهر قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوٓا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَوٰةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾.

---

(١) «زهرة التفاسير» (٤/ ٢٠٤٧ ـ ٢٠٤٨) باختصار.

قال ابن حزم[١]: «أجمع أهل الأرض قاطبة من المسلمين على أن صلاة التطوع لا تجزئ إلا بطهارة من وضوء؛ أو تيمم؛ أو غسل ولا بد، فوجب بنص الآية ضرورة أن المرء إذا أراد صلاة فرض؛ أو تطوع، وقام إليها أن يتوضأ أو يغتسل إن كان جنبًا؛ أو يتيمم إن كان من أهل التيمم ثم ليصل؛ فإذ ذلك نص الآية بيقين فإذا أتم المرء غسله أو وضوءه أو تيممه فقد طهر بلا شك»[٢].

وأجيب عن استدلالهم: بأن ظاهر الآية يدل على الوجوب؛ فقد نُسخ بالسُّنَّة: كما روى الإمام أحمد بسنده عن عبيد الله بن عبد الله بن عمر ﵄ أنه سئل: أرأيت وضوء عبد الله بن عمر لكل صلاة طاهرًا كان أو غير طاهر عمَّن هو؟ فقال: حدَّثته أسماء بنت زيد بن الخطاب، أن عبد الله بن حنظلة ابن الغسيل حدَّثها: أنَّ رسول الله ﷺ كان أمر بالوضوء لكل صلاة طاهرًا كان أو غير طاهر؛ فلمَّا شقَّ ذلك على رسول الله ﷺ، أُمر بالسِّواك عند كلِّ صلاة، ووُضع عنه الوضوء إلا من حدث، فكان عبد الله يرى أن به قوةً على ذلك؛ وكان يفعله حتى مات.

ثم إن فهم السلف للآية مقدم على غيره، إذ المعنى: حال القيامِ إلى الصَّلَاةِ على غيرِ الطُّهرِ.

قال ابن عبد البر: «رُوي عن ابن عباس، وسعد بن أبي وقاص، وأبي موسى الأشعريّ، وجابر بن عبد الله ﵃، وعبِيدة السَّلماني، وأبي العالية الرِّياحي، وسعيد بن المسيّب، والأسود بن يزيد، والحسن

---

(١) هو: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري (ت٤٥٦هـ)، كان عالمًا بالحديث وفقهه، ظاهريًا فيه، مع حدة تجاه المخالفين من الأئمة، غفر الله له، من مؤلفاته: «المحلى»، و«الإحكام في أصول الأحكام»، و«الفصل في الملل والأهواء والنحل». انظر: «السير» (١٨/ ١٨٤).

(٢) «المحلى»، ابن حزم (١/ ٧٥).

البصري، وإبراهيم النخعي، والسدي: أنَّ الآية عُني بها حال القيام إلى الصلاة على غير الطُّهر»[١].

وقال النووي: «وأما الآية الكريمة فمعناها إذا قمتم إلى الصلاة محدثين، وإنما لم يذكر محدثين لأنه الغالب، وبين النبي ﷺ بفعله في مواطن كثيرة؛ وبتقريره أصحابه على ذلك والله أعلم»[٢].

ثانيًا: أنه المروي عن الخلفاء الراشدين ﵃[٣]، فعن ابن سيرين[٤] قال: «كانت الخلفاء يتوضأون لكل صلاة»[٥].

وعن عكرمة قال: كان علي ﵁ يتلو هذه الآية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ﴾[٦].

فيجاب عنه: بأن وضوء الخلفاء ﵃ لكل صلاة؛ دلالة على استحباب ذلك؛ لأنه فعل والفعل يدل على الاستحباب كما هو مذهب الجمهور[٧].

استدل أصحاب القول الثاني بما يلي:

أولًا: أن النبي ﷺ هو أعلم الخلق بمراد الخالق في كتابه، وقد ثبت عنه ﷺ من حديث بريدة: أنه صلى الصلوات بوضوء واحد يوم فتح مكة، ومسح على خفيه. فقال عمر بن الخطاب ﵁: لقد صنعت اليوم شيئًا لم تكن تصنعه فقال: (**عَمْدًا صَنَعْتُهُ يَا عُمَرُ**)[٨].

---

(١) «التمهيد»، ابن عبد البر (١٨/ ٢٦١). (٢) «المجموع» (١/ ٤٩٦).

(٣) «جامع البيان» (٨/ ١٥٧ ـ ١٥٨).

(٤) **هو**: محمد بن سيرين الأنصاري، أبو بكر بن أبي عمرة البصري، ثقة، ثبت، عابد، كبير القدر، كان لا يرى الرواية بالمعنى، (ت١١٠هـ). «السير» (٤/ ٦٠٦).

(٥) كتاب «الطهور»، القاسم بن سلام (١٣٧).

(٦) المصدر السابق (١٣٦).

(٧) «تفسير القرآن»، ابن كثير (٣/ ٤٥).

(٨) «صحيح مسلم»، كتاب الطهارة، باب جواز الصلوات كلها بوضوء واحد (١/ ٢٣٢)، برقم (٢٧٧).

وأخرج البخاري في «صحيحه»[(١)]: عن سويد بن النعمان رضي الله عنه: «أنه خرج مع رسول الله ﷺ عام خيبر حتى إذا كانوا بالصهباء - وهي أدنى خيبر - فصلى العصر ثم دعا بالأزواد فلم يُؤت إلا بالسويق، فأمر به فثُري، فأكل رسول الله ﷺ وأكلنا، ثم قام إلى المغرب، فمضمض ومضمضنا، ثمَ صلى ولم يتوضَأ».

ثانيًا: الإجماع، فقد أجمع أهل العلم على أن وجوب الوضوء لكل صلاة خاص بالمحدث.

قال أبو عبيد: «عليه أهل الحجاز والعراق؛ لأنه لا وضوء إلا من حدث، وهذا المعمول عندنا؛ لأنه الآخر من فعل النبي ﷺ يوم الفتح، وعليه المسلمون»[(٢)].

قال ابن عبد البر: «وهذا أمرٌ مجتمعٌ عليه، لا خلاف بين الفقهاء فيه والحمد لله»[(٣)].

❁ النتيجة:

من خلال ما سبق ظهر لي أن ما ذهب إليه أصحاب المدرسة العقلية هو الصواب إن شاء الله؛ وذلك لقوة أدلتهم، وموافقتهم لإجماع الفقهاء، والله أعلم.



(١) «صحيح البخاري»، كتاب الوضوء، باب من مضمض من السويق ولم يتوضأ (١/ ٨٦) برقم (٢٠٦).
(٢) «الطهور»، أبو عبيد (١٣٨).
(٣) «الاستذكار»، ابن عبد البر (١/ ١٥٥).



المَبحَثُ الثَّانِي

أثر السياق في فقه المعاملات

الآية الأولى

قال تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ (٢٨٣) لِّلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِن تُبْدُوا مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٨٣، ٢٨٤].

لأهل العلم في كتابة الدَّين قولان:

القول الأول: أن كتابة الدَّين مستحبة. وبه قال: الشعبي[(١)]، وهو مذهب المالكية[(٢)]، والشافعية[(٣)]، واختاره: الفراء[(٤)]، والنحاس[(٥)]، والجصاص[(٦)]، ومكي[(٧)]، والواحدي[(٨)]، ....

(١) «جامع البيان» (٥/ ٧٣). (٢) «أحكام القرآن»، ابن العربي (١/ ٣٤٣).
(٣) «أحكام القرآن»، الشافعي (٢/ ١٢٦ ـ ١٢٩).
(٤) «معاني القرآن»، الفراء (١/ ١٨٣).
(٥) «الناسخ والمنسوخ»، النحاس (٢/ ١١٢). (٦) «أحكام القرآن»، الجصاص (١/ ٤٨٢).
(٧) «الإيضاح»، مكي بن أبي طالب (٢/ ١٦٦).
(٨) «الوسيط»، الواحدي (٤٠١).

والسمعاني[١]، والقرطبي[٢]، وابن كثير[٣]، والألوسي[٤]، والشنقيطي[٥].

القول الثاني: أن كتابة الدين واجبة. وبه قال: ابن عمر، وأبو موسى الأشعري رضي الله عنهم، وابن سيرين، ومجاهد، والضحاك، وابن جريج، والربيع[٦]، واختاره الطبري[٧]، ووافقه النحاس[٨]، وابن عطية[٩].

موقف أصحاب المدرسة العقلية:

قال أبو زهرة: «والأمر بالكتابة هنا أهو للطلب الملزم الذي لا محيص للمكلف عنه، أم للإرشاد أو الندب؟ قال جمهور العلماء: إنه للندب، . . لأن الله عز وجل قال بعد ذلك: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ ٱلَّذِى ٱؤْتُمِنَ أَمَـٰنَتَهُۥ وَلْيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ﴾، وإن ذلك بلا ريب تسويغ لعدم الكتابة، والاعتماد على مجرد الأمانة، فإنه مع الكتابة لا ائتمان، أو لا اعتماد على الأمانة.

وقال الظاهرية: إن الأمر هنا للوجوب، ومن لم يفعل كان آثمًا؛ لأن الأصل في الأمر أنه للوجوب. .»[١٠].

أثر السياق:

مال أبو زهرة إلى قول الجمهور مستدلًا لذلك بسياق الآيات، فبعد أن أمر الله بالكتابة، عقَّبه بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ ٱلَّذِى

---

(١) «تفسير القرآن»، السمعاني (١/ ٢٨٣).
(٢) «الجامع لأحكام القرآن»، القرطبي (٣/ ٢٤٧).
(٣) «تفسير القرآن العظيم»، ابن كثير (١/ ٧٢٢).
(٤) «روح المعاني»، الألوسي (٢/ ٥٤). (٥) «أضواء البيان»، الشنقيطي (١/ ٢٠٣).
(٦) انظر: «جامع البيان» (٥/ ٧٢ ـ ٧٤). (٧) «جامع البيان» (٥/ ٧٨ ـ ٧٩).
(٨) «الناسخ والمنسوخ»، النحاس (٢/ ١١٣).
(٩) «المحرر الوجيز»، ابن عطية (٢/ ٣٥٩). (١٠) «زهرة التفاسير» (٢/ ١٠٦٦).

ﱡﭐ ٱؤۡتُمِنَ أَمَٰنَتَهُۥ وَلۡيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥۗ ﱠ؛ فظهر من سياق الآي صرف الحكم من الوجوب إلى الاستحباب.

الدراسة:

استدل أصحاب القول الأول بما يلي:

أولًا: أن الله ﷻ جعل الرهن بدلًا من الكتابة عند تعذرها، فقال سبحانه: ﴿وَإِن كُنتُمۡ عَلَىٰ سَفَرٖ وَلَمۡ تَجِدُواْ كَاتِبٗا فَرِهَٰنٞ مَّقۡبُوضَةٞۖ﴾، والرهن غير واجب بالإجماع، فعُلم أن الأمر للإرشاد لا الوجوب، إذ لو كانت الكتابة واجبة لكان بدلها واجبًا[1].

ثانيًا: أن الأمر بالكتابة منسوخ بقوله تعالى: ﴿فَإِنۡ أَمِنَ بَعۡضُكُم بَعۡضٗا فَلۡيُؤَدِّ ٱلَّذِي ٱؤۡتُمِنَ أَمَٰنَتَهُۥ وَلۡيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥۗ﴾.

قال أبو عبيد[2]: «والعلماء اليوم من أهل الحجاز، وأهل العراق، وغيرهم على هذا القول: أن شهادة المبايعة ليست بحتم على الناس إلا أن يشاءوا؛ للآية الناسخة بعدها، وهو قوله ﷻ: ﴿فَإِنۡ أَمِنَ بَعۡضُكُم بَعۡضٗا﴾ الآية[3].

وأجيب عنه من وجوه:

الأول: لا يجوز أن يكون هذا ناسخًا؛ لأن معنى الناسخ أن ينفي حكم المنسوخ، ولم تأت آية فيها (لا تكتبوا ولا تشهدوا) فيكون هذا ناسخًا.

---

(١) **انظر:** «أضواء البيان»، الشنقيطي (١/٢٠٣) بتصرف.

(٢) **هو:** القاسم بن سلام أبو عبيد الخراساني الهروي، شهد خلافة ستة من خلفاء بني العباس، ألَّف كتاب «غريب الحديث» وعرضه على عبد الله بن الطاهر فاستحسنه، وقال: إن عقلًا بعث صاحبه على عمل مثل هذا الكتاب لحقيق ألا يُحوج إلى طلب المعاش، فأجرى له عشرة آلاف درهم كل شهر، توفي سنة (٢٢٤هـ). **انظر:** «السير» (١٠/٤٩١).

(٣) «الناسخ والمنسوخ في القرآن العزيز»، أبو عبيد (١٤٦).

الثاني: أن هذا الحكم غير ذاك، وإنما هذا حكم من لم يجد كاتبًا أو كتابًا، قال ﷻ: ﴿وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾، فلم يطالب برهن: ﴿فَلْيُؤَدِّ ٱلَّذِى ٱؤْتُمِنَ أَمَٰنَتَهُۥ وَلْيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ﴾[(١)].

الثالث: أنه لم يتبين نزول الناسخ عن صدر الآية المشتملة على الأمر بالإشهاد؛ بل وردا معًا، ولا يجوز أن يرد الناسخ والمنسوخ معًا جميعًا في حالة واحدة، ثم إن المروي عن ابن عباس ﷺ أنه قال: لما قيل له: إن آية الدين منسوخة. قال: لا والله إن آية الدين محكمة؛ ليس فيها نسخ[(٢)].

ثالثًا: أن النبي ﷺ ترك الإشهاد، وتركه له دليل على الاستحباب لا الوجوب، إذ كيف يأمر الله بشيء؛ ويخالفه رسوله ﷺ، فقد أخرج أبو داود[(٣)] من حديث خزيمة بن ثابت ﷺ: «أن النبي ﷺ ابتاع فرسًا من أعرابي فاستتبعه النبي ﷺ ليقضيه ثمن فرسه، فأسرع رسول الله ﷺ المشي وأبطأ الأعرابي، فطفق رجال يعترضون الأعرابي فيساومونه بالفرس ولا يشعرون أن النبي ﷺ ابتاعه. فنادى الأعرابي رسول الله ﷺ فقال: إن كنت مبتاعًا هذا الفرس وإلا بعته. فقام النبي ﷺ حين سمع نداء الأعرابي؛ فقال: (**أَوَلَيْسَ قَدْ ابْتَعْتُهُ مِنْكَ؟!**). فقال الأعرابي: لا والله ما بِعتُكَه. فقال النبي ﷺ: (**بَلَى؛ قَدْ ابْتَعْتُهُ مِنْكَ**). فطفق الأعرابي يقول: هلمَّ شهيدًا؟ فقال خزيمة بن ثابت: أنا أشهد أنك قد بايعته. فأقبل النبي ﷺ على خزيمة؛ فقال: (**بِمَ تَشْهَدُ؟**). فقال: بتصديقك يا رسول الله، فجعل رسول الله ﷺ شهادة خزيمة بشهادة رجلين».

---

(١) «الناسخ والمنسوخ في القرآن العزيز»، أبو عبيد (١٤٦).

(٢) انظر: «أضواء البيان»، الشنقيطي (١/ ٢٠٦) بتصرف يسير.

(٣) «سنن أبي داود» (٤/ ٢٢٣) برقم (٣٦٠٢)، وصححه الألباني. انظر: «صحيح أبي داود» برقم (٣٠٧٣).

واستدل أصحاب القول الثاني بما يلي:

قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ﴾ [البقرة: ٢٨٢]؛ «فأمر الله فرض لازم، إلا أن تقوم حجة بأنه إرشاد وندب، ولا دلالة تدل على أن أمره ـ جل ثناؤه ـ باكتتاب الكتب في ذلك ندبٌ وإرشادٌ، فذلك فرضٌ عليهم لا يسعُهم تضييعه، ومن ضيعه منهم كان حرِجًا بتضييعه»[(١)].

وأجيب عنه: بأنه أمر إرشاد لا أمر إيجاب، بدليل ما في سياقها ﴿فَإِنۡ أَمِنَ بَعۡضُكُم بَعۡضٗا فَلۡيُؤَدِّ ٱلَّذِي ٱؤۡتُمِنَ أَمَٰنَتَهُۥ وَلۡيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥۗ﴾[(٢)]، فهي صارفة للأمر من الوجوب إلى الندب.

❁ النتيجة:

من خلال ما سبق ظهر لي أن ما ذهب إليه أصحاب المدرسة العقلية من القول بأن الأمر في الكتابة بالدين محمول على الندب لا الوجوب هو الصواب، ويؤيد ذلك: فعل النبي ﷺ، وسياق الآيات، ثم إنه اختيار جماهير الفقهاء.



(١) «جامع البيان» (٥/ ٧٨ ـ ٧٩).

(٢) «أحكام القرآن»، ظفر التهانوي (٢/ ٦٨٤)، وانظر: «أضواء البيان» (١/ ٢٠٣).



الآية الثانية

قال تعالى: ﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا۟ بِأَحْسَنَ مِنْهَآ أَوْ رُدُّوهَآ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ حَسِيبًا﴾ [النساء: ٨٦].

لأهل العلم في ابتداء الكافر بالسلام، أو الرد عليه قولان:

القول الأول: يحرم ابتداء الكفار بالسلام، وهو مذهب الشافعي(١)، وأحمد(٢)، واختاره ابن القيم(٣).

القول الثاني: يجوز ابتداء الكفار بالسلام، وهو المروي عن ابن عباس، وأبي أمامة، وابن أبي محيريز ﷺ، وهو مذهب أبي حنيفة(٤)، وبعض الشافعية(٥).

موقف أصحاب المدرسة العقلية:

قال محمد رضا: «.. نزلت هذه الآية في سياق أحكام الحرب؛ ومعاملة المحاربين والمنافقين، ومن قال لخصمه: السلام عليكم، فقد أمّنه على نفسه،.. ولذلك عدّ الأستاذ الإمام ذكر التحية مناسبًا للسياق بكونها من وسائل السلام..

وقد سُئلت عن هذه الآية وآية النور: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَدْخُلُوا۟ بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُوا۟ وَتُسَلِّمُوا۟ عَلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾ [النور: ٢٧]؛ هل السلام فيهما على إطلاقه وعمومه؛ فيشمل المسلمين وغيرهم، أم هو

---

(١) «شرح صحيح مسلم»، النووي (١٤/ ١٤٥).

(٢) «الإنصاف»، الماوردي (٤/ ٢٣٣). (٣) «زاد المعاد»، ابن القيم (٢/ ٤٢٥).

(٤) «حاشية ابن عابدين» (٥/ ٢٦٤).

(٥) «شرح صحيح مسلم»، النووي (١٤/ ١٤٥).

خاص بالمسلمين؟ فأجبت: إن الإسلام دين عام من مقاصده نشر آدابه وفضائله في الناس..»[١].

أثر السياق:

مال محمد عبده وتلميذه إلى أن سياق الآيات في أحكام الحرب، وعليه ففي الآية الحث على السلام مطلقًا، ويؤخذ منه جواز السلام على الكافر.

الدراسة:

استدل أصحاب القول الأول بما يلي:

أولًا: أخرج مسلم في «صحيحه»[٢] من حديث أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: (**لَا تَبْدَأُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى بِالسَّلَامِ، فَإِذَا لَقِيتُمْ أَحَدَهُمْ فَاضْطَرُّوهُ إِلَى أَضْيَقِهِ**).

«وهذا حديث صحيح وصريح في النهي عن أن نبدأ الكفار بالسلام»[٣].

ثانيًا: أخرج البيهقي في «السنن»[٤] من حديث عبد الله بن عمر: أن رسول الله ﷺ قال: (**إِنَّكُمْ لَاقُونَ الْيَهُودَ غَدًا، فَلَا تَبْدَأُوهُم بِالسَّلَامِ، فَإِنْ سَلَّمُوا عَلَيْكُمْ. فَقُولُوا: وَعَلَيْكُمْ**).

قال الألباني: «أخرجه البيهقي بإسناد صحيح على شرط الشيخين»[٥].

---

(١) «تفسير المنار» (٥/ ٢٥٤).
(٢) «صحيح مسلم»، كتاب السلام، باب النهي عن ابتداء أهل الكتاب بالسلام (٤/ ١٧٠٧) برقم (٢١٦٧).
(٣) «شرح مسلم»، النووي (١٤/ ١٤٥). (٤) «سنن البيهقي» (٩/ ٢٠٣).
(٥) «إرواء الغليل»، الألباني برقم (١١٢٥).

ثالثًا: أخرج أحمد في «مسنده»[(١)] من حديث أبي بصرة[(٢)] قال: قال رسول الله ﷺ: (**إِنَّا غَادُونَ إِلَى اليَهُودِ، فَلَا تَبْدَأُوهُمْ بِالسَّلَامِ، فَإِذَا سَلَّمُوا عَلَيْكُمْ. فَقُولُوا: وَعَلَيْكُمْ**).

واستدل أصحاب القول الثاني بما يلي:

أولًا: قوله تعالى عن إبراهيم عليه السلام: ﴿قَالَ سَلَٰمٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّيٓ إِنَّهُۥ كَانَ بِى حَفِيًّا﴾ [مريم: ٤٧].

وأجيب عنه: «بأن الجمهور على أن المراد بسلامه: المسالمة التي هي المتاركة لا التحية، قال الطبري: **معناه**: أمنةٌ مني لك. وعلى هذا لا يبدأ الكافر بالسلام»[(٣)].

ثانيًا: قوله تعالى: ﴿فَٱصْفَحْ عَنْهُمْ وَقُلْ سَلَٰمٌ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾ [الزخرف: ٨٩].

وأجيب عنه: بأن هذه الآية منسوخة بآية القتال[(٤)]، ثم إن معناه: الأمر بتوديعهم بالسلام، ولم يجعله تحية لهم[(٥)].

قال الجصاص: «هذا سلام متاركة وليس بتحية، وهو نحو قوله تعالى: ﴿سَلَٰمٌ عَلَيْكَ﴾، ومن الناس من يظن أن هذا يدل على جواز ابتداء الكافر بالسلام، وليس كذلك»[(٦)].

---

(١) «مسند الإمام أحمد» (٤٥/ ٢١٠).

(٢) **هو**: أبو بصرة بن بصرة بن أبي بصرة بن وقاص الغفاري، روى عن النبي ﷺ، وعن أبي هريرة رضي الله عنه، شهد فتح مصر واختلط بها، ومات بها، ودفن في مقبرتها. «الإصابة في تمييز الصحابة» (٧/ ٣٧).

(٣) «الجامع لأحكام القرآن» (١١/ ١١٠)، **انظر**: «جامع البيان» (١٥/ ٥٥٥).

(٤) «فتح الباري»، ابن حجر(١١/ ٣٩).

(٥) «الجامع لأحكام القرآن» (١٦/ ٢٥).

(٦) «أحكام القرآن»، الجصاص (٥١٠).

رابعًا: أخرج الطبراني[١] بسنده عن محمد الألهاني[٢] أن أبا أمامة كان يسلِّم على كل من لقيه، قال: فما علمت أحدًا سبقه بالسلام؛ إلا يهوديًّا مرة اختبأ له خلف أسطوانة فخرج فسلَّم عليه. فقال أبو أمامة: ويحك يا يهودي! ما حملك على ما صنعت؟ قال: رأيتك تكثر السلام فعلمت أنه أفضل؛ فأحببت أن آخذ به. فقال أبو أمامة: إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: (**إِنَّ اللهَ جَعَلَ السَّلَامَ تَحِيَّةً لِأُمَّتِنَا؛ وَأَمَانًا لِأَهْلِ ذِمَّتِنَا**).

قالوا: إذا كان السلام أمانًا لأهل الذمة؛ فيفهم منه جواز السلام عليهم، ثم إن هذا فعل أصحاب رسول الله ﷺ.

وأجيب: بأن الحديث ضعيف، فيه بكر بن سهل الدمياطي[٣] ضعيف الحديث.

خامسًا: أخرج ابن أبي شيبة[٤]، عن ابن عجلان[٥]: أن عبد الله بن عمر، وأبا الدرداء، وفَضالة بن عبيد: كانوا يبدأون أهل الشرك بالسلام.

واعترض: بأن نهي النبي ﷺ مقدم على آراء الصحابة ﷺ.

قال ابن حجر: «هذا رأي أبي أمامة، وحديث أبي هريرة في النهي عن ابتدائهم أولى»[٦].

---

(١) «المعجم الكبير»، الطبراني(٨/ ١٢٩)، برقم (٧٥١٨).

(٢) محمد بن زياد الألهاني، أبو سفيان الحمصي، قال ابن معين: ثقة، وقال مرة: ثقة مأمون، وقال أبو حاتم: لا بأس به، وذكره ابن حبان في «الثقات». **انظر**: «تهذيب التهذيب» (٣/ ٥٦٥).

(٣) بكر بن سهل الدمياطي، كاتب الليث، قال النسائي: ضعيف، وقال الذهبي: حمل الناس عنه، وهو مقارب الحديث، (ت٢٨٩هـ). **انظر**: «الميزان» (١/ ٩١).

(٤) «مصنف ابن أبي شيبة» (٨/ ٤٥١).

(٥) **هو**: محمد بن عجلان المدني، صدوق، اختلطت عليه أحاديث أبي هريرة، (ت٤٨هـ). «التقريب» (٨٧٧).

(٦) «فتح الباري» (١١/ ٣٩).

سادسًا: أخرج البخاري في «صحيحه»[(١)] من حديث أسامة بن زيد، قال: مر رسول الله ﷺ على مجلس فيه عبد الله بن أُبي بن سلول، وذلك قبل أن يسلم عبد الله بن أُبي، وإذا في المجلس أخلاط من المسلمين والمشركين عبدة الأوثان وأهل الكتاب اليهود والمسلمين، وفي المجلس عبد الله بن رواحة، فلما غشيت المجلس عجاجةُ الدابة، خمر عبد الله بن أُبي أنفه بردائه وقال: لا تغبِّروا علينا، فسلَّم رسول الله ﷺ، ثم وقف، فنزل، ودعاهم إلى الله ﷻ، وقرأ عليهم القرآن...» الحديث.

وأجيب: بأن سلامه ﷺ على المسلمين لا على الكفار.

قال النووي معلقًا على الحديث: «فيه جواز الابتداء بالسلام على قوم فيهم مسلمون وكفار، والسُّنَّة أن يسلم عليهم ويقصد المسلمين، وهذا مجمع عليه»[(٢)].

❁ **النتيجة:**

ظهر لي من خلال ما سبق أن ما ذهب إليه أصحاب المدرسة العقلية في غير محله؛ وذلك لمخالفته النصوص الثابتة عن النبي ﷺ، وجمهور الفقهاء، وعليه فالقول بعدم جواز السلام على الكفار هو الحق - إن شاء الله - والله أعلم.

قال ابن القيم: «فحقيق بتحيةٍ هذا شأنها أن تُصان عن بذلها لغير أهل الإسلام، وألا يُحيى بها أعداء القدُّوس السلام»[(٣)].

❁ ❁ ❁

---

(١) «صحيح البخاري»، كتاب التفسير، باب ﴿وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ مِن قَبْلِكُمْ وَمِنَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓا۟ أَذًى كَثِيرًا﴾، (٤/١٦٦٣)، برقم (٤٢٩٠).

(٢) «شرح مسلم»، النووي (١٢/١٥٨).

(٣) «أحكام أهل الذمة»، ابن القيم (١/٤٢١).



الآية الثالثة

ﷻ قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰۚ فَمَنۡ عُفِيَ لَهُۥ مِنۡ أَخِيهِ شَيۡءٞ فَٱتِّبَاعُۢ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيۡهِ بِإِحۡسَٰنٖۗ ذَٰلِكَ تَخۡفِيفٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَرَحۡمَةٞۗ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ بَعۡدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٞ ١٧٨﴾ [البقرة: ١٧٨].

لأهل العلم في قتل المسلم بالكافر قولان:

القول الأول: لا يقتل المسلم بالكافر، وبه قال: عمر، وعثمان، وعلي، وزيد بن ثابت، ومعاوية ﷺ[١]، وهو مذهب المالكية[٢]، والشافعية[٣]، والحنابلة[٤]، والظاهرية[٥]، واختاره ابن تيمية[٦]، وابن القيم[٧].

القول الثاني: يقتل المسلم بالكافر إذا قتله عمدًا، وبه قال: سفيان الثوري، وابن أبي ليلى[٨]، وهو مذهب أبي حنيفة[٩].

موقف أصحاب المدرسة العقلية:

قال محمود شلتوت: «.. ولعلك بتدقيق النظر في المناظرة[١٠]،

---

(١) انظر: «مصنف ابن أبي شيبة» (٦/ ٣٦٤).
(٢) «مواهب الجليل شرح مختصر خليل» (٨/ ٢٩٠).
(٣) «الأم»، الشافعي (٧/ ٩٧).
(٤) «حاشية الروض المربع»، ابن قاسم (٧/ ١٩٠).
(٥) «المحلى» (١١/ ٣٩).
(٦) «مجموع الفتاوى» (٣/ ٣٩١).
(٧) «إعلام الموقعين» (٢/ ٢٣٤).
(٨) «نيل الأوطار»، الشوكاني (٤/ ٥١٢).
(٩) «بدائع الصنائع» (١٠/ ٢٤٦).
(١٠) وقد جرت بين عالمين حنفي وشافعي: ورد علينا بالمسجد الأقصى سنة سبع =

= وثمانين وأربعمائة؛ فقيه من عظماء أصحاب أبي حنيفة يُعرف بالزوزني، زائرًا للخليل صلوات الله عليه، فحضرنا في حرم الصخرة المقدسة طهَّرها الله معه، وشهد علماءُ البلد، فسئل على العادة عن قتل المسلم بالكافر؟ فقال: يُقتل به قصاصًا؛ فطولب بالدليل عليه. فقال: الدليل عليه قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ﴾ [البقرة: ١٧٨]. وهذا عام في كل قتيل.

فانتدب معه للكلام فقيه الشافعية بها وإمامهم عطاء المقدسي، وقال: ما استدلَّ به الشيخ الإمام لا حجة له فيه من ثلاثة أوجه:

أحدها: أن الله سبحانه قال: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ﴾ فشرط المساواة في المجازاة، ولا مساواة بين المسلم والكافر، فإن الكفر حط منزلته ووضع مرتبته.

الثاني: أن الله سبحانه ربط آخر الآية بأولها، وجعل بيانها عند تمامها، فقال: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰۚ﴾ [البقرة: ١٧٨] فإذا نقص عبد عن الحر بالرق، وهو من آثار الكفر، فأحرى وأولى أن ينقص عنه الكافر.

الثالث: أن الله ﷻ قال: ﴿فَمَنۡ عُفِيَ لَهُۥ مِنۡ أَخِيهِ شَيۡءٞ﴾ [البقرة: ١٧٨] ولا مؤاخاة بين المسلم والكافر، فدلّ على عدم دخوله في هذا القول.

فقال الزوزني: بل ذلك دليل صحيح، وما اعترضت به لا يلزمني منه شيء، وأما قولك: إن الله تعالى شرط المساواة في المجازاة، فكذلك أقول.

وأما دعواك أن المساواة بين الكافر والمسلم في القصاص، غير معروفة، فغير صحيح، فإنهما متساويان في الحرمة التي تكفى في القصاص، وهي حرمة الدم الثابتة على التأبيد، فإن الذمي محقون الدم على التأبيد والمسلم محقون الدم على التأبيد، وكلاهما صار من أهل دار الإسلام. والذي يحقق ذلك أن المسلم تقطع يده بسرقة مال الذمي، وهذا يدل على أن مال الذمي قد ساوى مال المسلم، فدل على مساواة دمه لدمه؛ إذ إنما يحرم بحرمة مالكه.

وأما قولك: إن الله ربط آخر الآية بأولها فغير مسلم، فإن أول الآية عام، وآخرها خاص، وخصوص آخرها لا يمنع من عموم أولها، بل يجري كل على حكمه من عموم أو خصوص.

وأما قولك: إن الحر لا يقتل بالعبد، فلا أسلمه، بل يقتل به عندي قصاصًا، فتعلقت بدعوى لا تصح لك.

وأما قولك: ﴿فَمَنۡ عُفِيَ لَهُۥ مِنۡ أَخِيهِ شَيۡءٞ﴾؛ يعني: المسلم، فكذلك أقول؛ ولكن خصوص في العفو، فلا يمنع من عموم ورود القصاص، فإنهما قضيتان متباينتان، =

وبما ستعرف من أن الإخوة في الآية، ليس بلازم أن تحمل على أخوة الإيمان، بل يجوز حملها على ما يعم أخوة النسب، والناس كلهم لآدم وآدم من تراب، وبما عرف من أن خطاب المؤمنين بأن القصاص كتب عليهم في القتلى، لا يرتبط بإيمان المقتول ولا كفره، وإنما يتجه إلى تعيين صاحب الاختصاص في الحكم بالقصاص وتنفيذه فقط، لعلك بكل ذلك توافقنا على أن الحق أن المسلم يقتل بالذمي إذا قتله ظلمًا بغير حق»[(١)].

استدل أصحاب القول الأول بما يلي:

أولًا: قال تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١]. فظاهر النص يدل على أن الكافر لا سبيل له على المؤمن، ولو أجزنا القصاص من المسلم لكان له بذلك سلطة عليه، وهذا ممنوع بظاهر النص.

ثانيًا: أخرج ابن ماجه في «السنن»[(٢)] من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، قال: قال ﷺ **(لَا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ، وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ)**.

ثالثًا: أخرج أبو داود في «السنن»[(٣)] من حديث قيس بن عبادة[(٤)]، قال: انطلقت أنا والأشتر رضي الله عنه[(٥)] إلى علي عليه السلام فقلنا: هل عهد إليك

= فعموم إحداهما لا يمنع من خصوص الأخرى، ولا خصوص هذه يناقض عموم تلك. **انظر:** «الإسلام عقيدة وشريعة» (٣٧٤ ـ ٣٧٥).

(١) «الإسلام عقيدة وشريعة»، شلتوت (٣٧٣ ـ ٣٧٥) باختصار.

(٢) «سنن ابن ماجه» (٤/ ٢٣٤) برقم (٢٦٦٠).

(٣) «سنن أبي داود» (٥/ ١٤٩)، برقم (٤٥١٩).

(٤) **هو:** قيس بن عُبادة الضُّبعي القيسي، أبو عبد الله البصري، قدم المدينة في خلافة عمر رضي الله عنه، قال ابن سعد: كان ثقة قليل الحديث، وقال النسائي، وابن خراش: ثقة، ووثقه ابن حجر، وقال: وهم من عدّه في الصحابة، قتله الحجاج الثقفي. **انظر:** «تهذيب التهذيب» (٣/ ٤٥١).

(٥) **هو:** مالك بن الحارث بن يغوث الأشتر النخعي، كان سيد قومه، أدرك الجاهلية =

رسول الله ﷺ شيئًا لم يعهده إلى الناس عامة؟ قال: لا؛ إلا ما في كتابي هذا، فأخرج كتابًا من قِراب سيفه فإذا فيه: (**المُؤْمِنُونَ تَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ، وَهُمْ يَدٌ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ، وَيَسْعَىٰ بِذِمَّتِهِمْ أَدْنَاهُمْ. أَلَا لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ؛ وَلَا ذُو عَهْدٍ بِعَهْدِهِ، مَنْ أَحْدَثَ حَدَثًا فَعَلَىٰ نَفْسِهِ أَوْ آوَىٰ مُحْدِثًا فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللهِ وَالمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ**).

وجه الدلالة: أن الكافر لفظ عام يشمل الحربي والذمي، وهي عامة في عدم قتل المسلم بالكافر، فيبقى العام على عمومه.

رابعًا: ورود الآثار عن الصحابة الأبرار في منع قتل المسلم بالكافر؛ كعمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب ﷺ، وغيرهم[(١)].

استدل أصحاب القول الثاني بما يلي:

أولًا: قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ [المائدة: ٤٥]، وقوله تعالى: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا﴾ [الإسراء: ٣٣]، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى﴾.

فدلّت الآيات بعمومها على مشروعية القصاص في القتلى، ولم تستثن إذا كان القاتل مسلمًا أو القتيل ذميًا.

وأجيب عنه: بأن هذه الآية إنما جاءت للرد على اليهود في المفاضلة بين القبائل؛ وأخذهم من قبيلةٍ رجلًا برجل، ونفسًا بنفس،

= ثم أسلم، وشهد اليرموك، وذهبت عينه فيها، ولاه علي مصر فقصدها، ومات في الطريق. «الأعلام» (٦/ ١٣١).

(١) انظر: «مصنف ابن أبي شيبة» (٦/ ٣٦٤)، «المحلى» (١٢/ ١٤).

وأخذهم من قبيلة أخرى نفسين بنفس، فأما أحوال النفس الواحدة بالنفس الواحدة فليس له تعرض في ذلك؛ ولا سيقت الآية له؛ وإنما تحمل الألفاظ على المقاصد»[١].

ثانيًا: أخرج البخاري ومسلم[٢] من حديث أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: (**لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِىءٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَـهَ إِلَّا اللهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللهِ إِلَّا بِإِحْدَى ثَلَاثٍ: الثَّيِّبُ الزَّانِي، وَالنَّفْسُ بِالنَّفْسِ، وَالتَّارِكُ لِدِينِهِ المُفَارِقُ لِلجَمَاعَةِ**).

قالوا: فقوله ﷺ: (**وَالنَّفْسُ بِالنَّفْسِ**)، عام يشمل كل نفس، فيدخل فيها نفس الكافر غير المحارب.

وأجيب: بأن هذا عموم يدخله التخصيص بما ورد في السُّنَّة من عدم جواز قتل المسلم بالكافر[٣].

ثالثًا: أخرج أبو داود عن عبد الله بن عبد العزيز الحضرمي[٤] أنه قال: «قتل رسول الله ﷺ يوم خيبر مسلمًا بكافر قتله غِيلَة، وقال: (**أَنَا أَوْلَى - أَوْ أَحَقُّ - مَنْ أَوْفَى بِذِمَّتِهِ**).

وأجيب: بأن الحديث ضعيف، فيه الحضرمي مجهول.

رابعًا: أخرج البيهقي[٥] عن عبد الرحمٰن بن البيلماني[٦]، عن

---

(١) «أحكام القرآن»، ابن العربي (٢/١٢٨).

(٢) «صحيح البخاري»، كتاب الديات، باب قوله تعالى: ﴿أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ﴾ برقم (٦٨٧٨)، «صحيح مسلم»، كتاب القسامة، باب ما يباح من دم المسلم وما يحرم، برقم (١٩٧٦).

(٣) «أحكام القرآن»، ابن العربي (٢/١٢٨).

(٤) **هو**: عبد الله بن عبد العزيز بن صالح الحضرمي، حجازي حضرمي، قال ابن القطان: مجهول، لم أجد له ذكرًا، روى له أبو داود في «المراسيل». **انظر**: «التهذيب» (٢/٣٧٦).

(٥) «السنن الكبرى»، البيهقي (٨/٣١).

(٦) **هو**: عبد الرحمٰن بن زيد البيلماني، مولى عمر بن الخطاب، روى عن ابن عباس، =

النبي ﷺ: أن رجلًا من أهل الذمة أتى الرسول ﷺ فقال: إنَّا عاهدناك وبايعناك على كذا وكذا، وقد خُتر[1] برجل منا فقُتل، فقال: (**أَنَا أَحَقُّ مَنْ أَوْفَى بِذِمَّتِهِ**)، فأمكنه منه فضرب عنقه.

وأجيب: بأن الحديث ضعيف، فيه ابن البيلماني.

قال الزيلعي: «حديث ابن البيلماني منقطع، لا تقوم به حجة»[2].

قال ابن حجر: وابن البيلماني ضعَّفه جماعة، فلا يحتج بما انفرد به إذا وصل، فكيف إذا أرسل؟ فكيف إذا خالف![3].

قال أبو عبيدة: «وبمثل هذا السند لا تسفك دماء المسلمين»[4].

النتيجة:

من خلال ما سبق ظهر لي أن ما ذهب إليه أصحاب المدرسة العقلية في غير محله، وذلك لمخالفتهم الحديث النبوي، وقول جماهير الصحابة والفقهاء، والله أعلم.



= وابن عمر، وابن عمرو، وغيرهم، قال أبو حاتم: ليِّن، وقال ابن سعد: من أخماس عمر بن الخطاب، وقال الدارقطني: ضعيف لا تقوم به الحجة، وقال الأزدي: منكر الحديث؛ يروي عن ابن عمر البواطيل. انظر: «التهذيب» (٢/ ٤٩٤).

(١) **الختر**: الغدر، يقال ختر يختر فهو خاتر، وختار للمبالغة. انظر: «النهاية في غريب الحديث» (٢/ ٩).

(٢) «نصب الراية»، الزيلعي (٤/ ٣٣٦).

(٣) «فتح الباري» (١٤/ ٢٥٨).

(٤) نقلًا عن «فتح الباري» (١٤/ ٢٥٨).



المَبْحَثُ الثَّالِثُ

أثر السياق في فقه الأسرة

الآية الأولى

قال تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍۚ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِىٓ أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِۚ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِى ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوٓا۟ إِصْلَٰحًاۚ وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٢٨].

لأهل التفسير في معنى (القُرْءِ) قولان:

القول الأول: أن المراد بالقُرْءِ في الآية: الحَيض. وبه قال: الخلفاء الأربعة، وابن مسعود، وابن عباس، وأبو موسى، ومعاذ بن جبل، وأبي بن كعب، وعبادة بن الصامت ﷺ، ومجاهد، وقتادة، وابن المسيب، والثوري[(١)]، والنسائي[(٢)]، وهو مذهب الحنفية[(٣)]، والشافعية[(٤)]، والحنابلة[(٥)]، واختاره الزمخشري[(٦)]، وابن تيمية[(٧)].

(١) انظر: «جامع البيان» (٤/ ٨٧ ـ ٩٥).
(٢) «سنن النسائي» (١/ ١٢١).
(٣) «أحكام القرآن»، الجصاص (١/ ٤٤٤).
(٤) «أحكام القرآن»، الشافعي (١/ ٢٥٠).
(٥) «المغني» (٩/ ٨٣).
(٦) «الكشاف» (١/ ٢٩٨).
(٧) «مجموع الفتاوى» (٢٠/ ٤٧٩).

القول الثاني: أن المراد بالقُرْء في الآية: الطُّهر. وبه قالت: عائشة، وزيد بن ثابت، وابن عمر، وأبان بن عثمان، والزهري ﷺ[١]، وهو مذهب المالكية[٢]، واختاره القرطبي[٣].

موقف أصحاب المدرسة العقلية:

قال أبو زهرة: «إن الدليل على أن المراد بالقرء في تقدير العدة هو الحيض لا الطهر أن القرآن جعل الأساس في تقدير العدة بالأقراء كون المعتدة حائضًا أو غير حائض، فكان الأساس هو الحيض، وإذا كان الحيض هو الأساس في تقدير الأقراء، فلا بد أن تكون الأقراء هي الحيضات.

ثم إن الغرض الأول من العدة لا يتحقق إلا بالحيض؛ لأن الغرض براءة الرحم، وذلك لا يتحقق إلا بالحيض، ولأن الحيض هو الأساس للطهر الذي يتخلل الحيضتين، فكأن الأنسب للسياق البياني أن تقدَّر العدة بالحيضات لا بالأطهار التي تتخللها»[٤].

أثر السياق:

ذهب أبو زهرة إلى أن المراد بالقرء الحيض لا الطهر؛ لأن الغرض الذي سيقت له الآية براءة رحم المطلقة، ولا يتحقق ذلك إلا بالحيض فهو الأساس.

الدراسة:

استدل أصحاب القول الأول بما يلي:

أولًا: قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾؛ فظاهر

---

(١) انظر: «جامع البيان» (٤/ ٩٥ ـ ١٠٠).

(٢) انظر: «الجامع لأحكام القرآن» (٣/ ١١٢).

(٣) «الجامع لأحكام القرآن» (٣/ ١١٢).

(٤) «زهرة التفاسير» (٢/ ٧٧٦١ ـ ٧٦٤) باختصار.

النص يوجب تربص ثلاثة كاملة، فيكون المراد بالقرء هنا الحيض لا الطهر؛ لأنه إن جُعل معنى القرء الطهر لم يوجب ثلاثة، بل يكتفى بطهرين وبعض الثالث؛ فيخالف ظاهر النص، وإذا جُعل معنى القرء الحيض؛ أوجبت ثلاثة كاملة فيوافق النص(١).

ثانيًا: قوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشۡهُرٖ وَٱلَّٰٓـِٔي لَمۡ يَحِضۡنَۚ﴾ [الطلاق: ٤]، ففي الآية ترتيب العدة بالأشهر على عدم الحيض، لا على عدم الطهر، وذلك يدل على أن الأصل في العدة الحيض لا الطهر، والأشهر تقوم مقامه عند عدمه(٢).

ثالثًا: أخرج النسائي في «السنن»(٣) بسنده عن حديث فاطمة بنت قيس(٤) ﵂ أنها أتت رسول الله ﷺ فشكت إليه الدم. فقال لها رسول الله ﷺ: (**إِنَّمَا ذَلِكَ عِرْقٌ، فَانْظُرِي إِذَا أَتَاكِ قُرُؤُكِ فَلَا تُصَلِّي؛ فَإِذَا مَرَّ قُرْؤُكِ فَتَطَهَّرِي، ثُمَ صَلِّي مَا بَيْنَ القُرْءِ إِلَى القُرْءِ**)(٥).

فهو دليل على أن المراد من القرء الحيض، وهو المراد من استعمال الشارع له في الكتاب والسُّنَّة.

قال ابن قدامة: «إن المعهود في لسان الشرع استعمال القرء بمعنى الحيض، ولم يعهد في لسانه استعماله بمعنى الطهر في موضع؛ فوجب

(١) **انظر**: «المغني» (١/ ٣٨٨)، «الإنصاف»، الماوردي (٩/ ٢٧٩).
(٢) «أحكام القرآن»، الجصاص (١/ ٤٤٤)، **وانظر**: «مفاتيح الغيب»، الرازي (٦/ ٤٣٣).
(٣) «سنن النسائي»، كتاب الطهارة، باب باب في ذكر الإقراء (١/ ١٢١)، برقم (٢٨٠).
(٤) فاطمة بنت قيس بن خالد القرشية الفهرية، أخت الضحاك بن قيس، وكانت أكبر منه بعشر سنين، لها صُحبة، روت عن النبيﷺ، وكانت عند أبي عمرو بن حفص فطلقها، فخطبها معاوية وأبو جهم بن حذيفة، فاستشارت النبي فيهما، فأشار عليها بأسامة بن زيد، فتزوجته. **انظر**: «تهذيب» (٢/ ٥٧٦).
(٥) قال الألباني: «صحيح». **انظر**: «صحيح سنن النسائي» (١/ ١٢١).

أن يحمل كلامه على المعهود في لسانه»[(١)].

رابعًا: أنه قول جماهير الصحابة والتابعين ﷺ، كالخلفاء الأربعة، وابن عباس، وأبي موسى، وعبادة بن الصامت، وابن المسيب، والثوري، والأوزاعي، وإسحاق، وأبي عبيدة، وغيرهم[(٢)].

خامسًا: أن سياق الآية يؤيد هذا القول إذ قال تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِىٓ أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾، قال إبراهيم النخعي: يعني الحيض؛ وهذا من أصح قول، وهكذا كلام العرب، والتقدير: والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء، ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن من القروء ـ أي الحِيَض ـ ومحال أن يكون هنا الطهر لأنه إنما خلق الله ﷻ في أرحامهن الحيض والولد؛ ولم يجر هنا للولد ذكر فوجب أن يكون الحيض»[(٣)].

واستدل أصحاب القول الثاني بما يلي:

أولًا: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُواْ ٱلْعِدَّةَ﴾ [الطلاق: ١] فالمعنى: وقت عدتهن، لكن الطلاق في زمان الحيض منهي عنه؛ فوجب أن يكون زمان العدة غير زمان الحيض[(٤)].

وأجيب عنه: «بأن المعنى: مستقبلات لعدتهن، كما تقول: لقيته لثلاث بقين من الشهر، يريد مستقبلًا لثلاث، وعدتهن: الحِيَضُ الثلاث»[(٥)].

---

(١) «المغني» (٩/ ٨٣).

(٢) انظر: «جامع البيان» (٤/ ٨٧ ـ ٩٥)، «تفسير القرآن العظيم»، السمعاني (١/ ٢٢٩)، «مفاتيح الغيب» (٦/ ٤٣٣).

(٣) «إعراب القرآن»، النحاس (١/ ٣١٢)، وانظر: «التحرير والتنوير» (٢/ ٣٩١).

(٤) «الجامع لأحكام القرآن» (٦/ ٤٣٣).

(٥) «الكشاف» (١/ ٢٩٩).

ثانيًا: أخرج البخاري في «صحيحه»[١] من حديث ابن عمر رضي الله عنهما: أنه طلق امرأته وهي حائض على عهد رسول الله ﷺ فسأل عمر بن الخطاب رسول الله ﷺ عن ذلك فقال رسول الله ﷺ: (**مُرْهُ فَلْيُرَاجِعْهَا ثُمَّ لِيُمْسِكْهَا حَتَّى تَطْهُرَ؛ ثُمَّ تَحِيضَ ثُمَّ تَطْهُرَ؛ ثُمَّ إِنْ شَاءَ أَمْسَكَ بَعْدَ ذَلِكَ، وإِنْ شَاءَ طَلَّقَ قَبْلَ أَنْ يَمَسَّ. فَتِلْكَ العِدَّةُ الَّتِي أَمَرَ الله سُبْحَانَهُ أَنْ تُطَلَّقَ لَهَا النِّسَاءَ**).

وهذا يدل على ابتداء العدة بالطهر، فيكون المراد من القرء في الآية الطهر، لبيان الحديث للآية.

وأجيب عنه: بأن الحديث مفسر لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا۟ ٱلْعِدَّةَ﴾ [الطلاق: ١]، وهو أن الطلاق السُّنِّي لا يوقع إلا في طهر لم يمسها فيه، وليس المعنى الاعتداد بالطهر دون الحيض، ولو كان كذلك لأمر رسول الله ابن عمر بإمساكها حتى تحيض؛ لأن الحيض يُعلم به براءة رحمها، ثم إذا طهرت بعد الحيض فيجوز حينئذ تطليقها بالطهر الذي لم تمس فيه، فحديث ابن عمر تفسير لمعنى العدة الواردة بالآية وليس تفسيرًا لمعنى القرء[٢].

ثانيًا: أن الله تعالى قال: ﴿ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ فذكَّره وأثبت الهاء في العدة، فدل على أنه أراد المذكر، ولو أراد الحيضة لأسقط الهاء، وقال ثلاث قروء؛ إذ الهاء تثبت في عدد المذكر من الثلاثة إلى العشرة، وتسقط في عدد المؤنث[٣].

---

(١) «صحيح البخاري»، كتاب الطلاق، باب إذا طلقت الحائض تعتد بذلك الطلاق (٥/ ٢٠١١) برقم (٤٩٥٤).

(٢) «آيات الأحكام في المغني»، ناصر العمران (١/ ١٩٤).

(٣) «أحكام القرآن»، ابن العربي (١/ ٢٥٢).

وأجيب عنه: «بأن هذا القول خطأ قبيح؛ لأن الشيء الواحد قد يكون له اسمان مذكر ومؤنث؛ نحو دار ومنزل؛ وهذا بيِّن كثير»[١].

❁ النتيجة:

من خلال ما سبق ظهر لي أن ما ذهب إليه أصحاب المدرسة العقلية من أن المراد من القروء الحيض هو الصواب، وهو الموافق لما صحّ عن النبي ﷺ، وظاهر النص الكريم.

قال ابن تيمية: «.. وأما الطهر المجرد فلا يسمى قرءًا، ولهذا إذا طلقت في أثناء حيضة لم تعتد بذلك قرءًا؛ لأن عليها أن تعتد بثلاثة قروء، وإذا طلقت في أثناء طهر كان القرء الحيضة مع ما تقدمها من الطهر.

ولهذا كان أكابر الصحابة على أن الأقراء الحِيَض، كعمر، وعثمان، وعلي، وأبي موسى وغيرهم؛ لأنها مأمورة بتربص ثلاثة قروء، فلو كان القرء هو الطهر؛ لكانت العدة قرأين وبعض الثالث، فإن النزاع بين الطائفتين في الحيضة الثالثة، فإن أكابر الصحابة ومن وافقهم يقولون: هو أحق بها ما لم تغتسل من الحيضة الثالثة، وصغار الصحابة إذا طعنت في الحيضة الثالثة، فقد حلّت، فقد ثبت بالنص والإجماع أن السُّنَّة أن يطلقها طاهرًا من غير جماع وقد مضى الطهر، والله أمر أن يطلق لاستقبال العدة لا في أثناء العدة، وقوله: ﴿ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ عدد ليس هو كقوله: ﴿أَشْهُرٍ﴾ [البقرة: ٢٣٤]، فإن ذلك صيغة جمع لا عدد، فلا بد من ثلاثة قروء كما أمر الله ولا يكفي بعض الثالث»[٢].

وقال ابن القيم: «لفظ القرء لم يستعمل في كلام الشارع إلا

---

(١) «إعراب القرآن»، النحاس (١/ ٣١٢)، وانظر: «التحرير والتنوير» (٢/ ٣٩١).

(٢) «مجموع الفتاوى» (٢٠/ ٤٧٩).

للحيض، ولم يجيء في موضع واحد استعماله للطهر، فحمله في الآية على المعهود المعروف من خطاب الشارع أولى، بل متعيِّن، فإنه ﷺ قال للمستحاضة: (دَعِي الصَّلَاةَ أَيَّامَ أَقْرَائِكِ) وهو المعبِّر عن الله تعالى، وبلغة قومه نزل القرآن، فإذا ورد المشترك بأحد معنييه، وجب حمله على سائر كلامه البتة، ويصير هو لغة القرآن التي خوطبنا بها، وإن كان له معنى آخر في كلام غيره، ويصير هذا المعنى الحقيقة الشرعية في تخصيص المشترك في كلامه على أحد معنييه، كما يخص المتواطئ بأحد أفراده، بل هذا أولى؛ لأن أغلب أسباب الاشتراك تسمية أحد القبيلتين الشيء باسم، وتسمية الأخرى بذلك الاسم مسمى آخر ثم تشيع الاستعمالات، بل قال المبرد وغيره: لا يقع الاشتراك في اللغة إلا بهذا الوجه خاصة، والواضع لم يضع لفظًا مشتركًا البتة، فإذا ثبت استعمال الشارع لفظ القروء في الحيض، علم أن هذا لغته، فيتعين حمله على ما في كلامه»[1].



(١) «زاد المعاد» (٥/٦٠٩).



الآية الثانية

قال تعالى: ﴿لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً ۚ وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٦].

لأهل التفسير في حكم متعة المطلقة قبل الدخول بها قولان:

القول الأول: أن المتعة واجبة للزوجة، وبه قال: ابن عمر، وابن عباس ﵄، ومجاهد، وسعيد بن المسيب(١)، وهو مذهب الأحناف(٢)، والشافعية(٣)، والحنابلة(٤)، واختاره الطبري(٥)، وابن عطية(٦)، والقرطبي(٧)، وابن العربي(٨)، وابن عاشور(٩).

القول الثاني: أن المتعة مستحبة غير واجبة، وبه قال القاضي شريح(١٠)، وهو مذهب المالكية(١١).

موقف أصحاب المدرسة العقلية:

قال أبو زهرة: «.. قال بعض العلماء: إن التعبير بالمحسنين يدل على أن المتعة غير واجبة، وذلك لاعتقاده أن الإحسان تبرع غير واجب، وكان ذلك حقًّا على المحسنين الذين يلزمون أنفسهم بما

---

(١) انظر: «جامع البيان» (٤/ ١٩٦ ـ ٣٠٥).
(٢) «بدائع الصنائع» (٢/ ٤٣٨).
(٣) «المجموع» (١٨/ ٦٩).
(٤) «زاد المسير» (١/ ٢٤٧).
(٥) «جامع البيان» (٤/ ٣٠٣).
(٦) «المحرر الوجيز» (٢/ ٢٢٦).
(٧) «الجامع لأحكام القرآن» (٣/ ١٣٢).
(٨) «أحكام القرآن» (١/ ٢٩١).
(٩) «التحرير والتنوير» (٢/ ٤٦١).
(١٠) نقلًا عن «تفسير ابن كثير» (١/ ٤٨٥).
(١١) «أحكام القرآن»، ابن العربي (١/ ٢٩١).

لا يلتزم به الناس، ولكن الظاهر غير ذلك القول؛ لأن الإحسان لا ينافي الوجوب الذي دل عليه الأمر في قوله تعالى: ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ﴾ وتأكد ذلك الأمر بقوله: ﴿حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾؛ لأن الإحسان في ذاته: الإجادة والإتقان وتحري الحق وأداؤه على الوجه الأكمل، وذلك يتلاقى مع معنى الوجوب، ...بل وفوق ذلك فإن قوله تعالى: ﴿عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ﴾ يؤكد معنى الوجوب؛ إذ فيه التعبير بعلى التي تفيد اللزوم، وفيه أن المقل والمكثر عليهما أداء طاقتهما؛ ولو كانت المتعة تبرعًا لأُعفى منه المقل، واستُحسنت من المكثر»[1].

أثر السياق:

ذهب أبو زهرة إلى تضعيف قول القائلين باستحباب المتعة للمطلقة قبل الدخول بها وفرض صداقها، وذلك لسياق الآية الدال على الوجوب؛ حيث أمر الله بتمتيعهن وجعل ذلك على ذي السعة والغنى بقدر غناه وسعته، وعلى ذي الافتقار والفاقة بقدر طاقته وافتقاره.

الدراسة:

استدل أصحاب القول الأول بما يلي:

أولًا: قوله تعالى: ﴿لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا۟ لَهُنَّ فَرِيضَةً ۚ وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ مَتَٰعًۢا بِٱلْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٢٣٦﴾﴾ وقوله تعالى: ﴿وَلِلْمُطَلَّقَٰتِ مَتَٰعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢٤١].

وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ

---

(١) «زهرة التفاسير» (٢/ ٨٣٠).

مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا﴾ [الأحزاب: ٤٩].

فقد دلت الآيات على وجوب المتعة من وجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿فَمَتِّعُوهُنَّ﴾ فهذا أمر، والأمر يقتضي الوجوب حتى تقوم الدلالة على الندب.

الثاني: قوله تعالى: ﴿مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾ فليس في ألفاظ الإيجاب آكد من قوله: حقًّا عليه.

الثالث: قوله تعالى: ﴿حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾ تأكيدًا لإيجابه؛ إذ جعلها من شرط الإحسان، وعلى كل أحد أن يكون من المحسنين[1].

الرابع: قوله تعالى: ﴿وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٤١] فجعل المتاع ملكًا للمطلقة، والملكية دالة على الوجوب[2].

ثانيًا: أن الله تعالى لما قال: ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ ﴿٢٣٦﴾﴾ ثم قال: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَن تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَلَا تَنسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٣٧].

فخص الأولى بالمتعة والثانية بنصف المفروض، مع تقسيمه للنساء قسمين؛ وإثباته لكل قسم حكمًا، فيدل ذلك على اختصاص كل

---

(١) «أحكام القرآن»، الجصاص (١/٤٢٨ ـ ٤٢٩) بتصرف، وانظر: «جامع البيان» (٤/٣٠٣ ـ ٣٠٤).

(٢) «مفاتيح الغيب»، الرازي (٦/٤٧٣) بتصرف يسير.

قسم بحكمه[١].

ثالثًا: ذهب جمهور الفقهاء[٢] إلى وجوب المهر في عقد النكاح، وعليه فلو لم تجب المتعة في حق المطلقة قبل الدخول وتسمية المهر؛ لكان عقد النكاح خاليًا عن عوض المهر[٣].

واستدل أصحاب القول الثاني بما يلي:

أولًا: أن الله تعالى لم يقدرها؛ وإنما أوكلها إلى اجتهاد المقدِّر، وعليه فليست واجبة.

وأجيب عنه: بأن هذا ضعيف، فإن الله تعالى قد وكل التقدير في النفقة إلى الاجتهاد وهي واجبة، فقال: ﴿عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ﴾[٤].

ثانيًا: أن الله تعالى قال فيها: ﴿حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾، ﴿حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢٤١] ولو كانت واجبة لأطلقها على الخلق أجمعين، فتعليقها بالإحسان وليس بواجب، وبالتقوى وهي معنى خفي دلّ على أنها استحباب[٥].

ويجاب عنه: «أن عموم الأمر بالإمتاع في قوله: ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ﴾، وإضافة الإمتاع إليهن بلام التمليك في قوله: ﴿وَلِلْمُطَلَّقَٰتِ مَتَٰعٌۢ﴾ يظهر فيه الوجوب، وقوله: ﴿ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢٤١] تأكيد لإيجابها»[٦].

«ثم إن المحسن لا يقصر على المتطوع؛ بل هو أعم منه ومن

(١) «المغني» (١٠/ ١٣٩). (٢) انظر: «المغني» (٩/ ٣٥٢).
(٣) «التحرير والتنوير» (٢/ ٤٦١) بتصرف.
(٤) «أحكام القرآن»، ابن العربي (١/ ٢٩١).
(٥) المصدر السابق (١/ ٢١٧).
(٦) «أحكام القرآن»، الكيا الهراسي (١/ ٢٠٢).

القائم بالواجبات، فلا ينافي الوجوب؛ فلا يكون صارفًا للأمر عنه مع ما انضم إليه من لفظ ﴿حَقًّا﴾ [البقرة: ٢٤١]»[(١)].

ولو سلمنا بذلك جدلًا، «فإنا نوجبها على المتقين، والمحسنين بالآية، ونوجبها على غيرهم بقوله تعالى: ﴿فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا﴾ [الأحزاب: ٤٩]، وذلك عام في الجميع بالاتفاق؛ لأن كل من أوجبها من فقهاء الأمصار على المحسنين والمتقين، أوجبها على غيرهم»[(٢)].

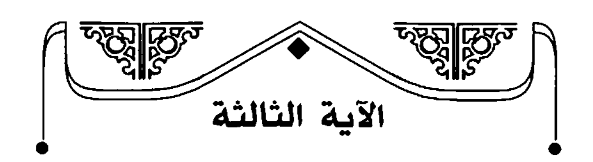
❁ النتيجة:

من خلال ما سبق تبيَّن لي أن ما ذهب إليه أصحاب المدرسة العقلية هو الصواب إن شاء الله، وذلك لقوة أدلتهم، وموافقتهم لجماهير الفقهاء، والله أعلم.



(١) «روح المعاني» (٢/٢٥١).

(٢) «أحكام القرآن»، الجصاص (١/٤٢٨).



الآية الثالثة

قال تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدتُّمْ أَن تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُم مَّا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٣٣].

لأهل التفسير في حكم إرضاع الوالدة لولدها ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن الأمر هنا للندب، فلا يجب على الوالدة إرضاع ولدها؛ إلا إذا تعينت مرضعًا بأن كان لا يقبل غير ثديها، أو كان الوالد عاجزًا عن استئجار ظئر ترضعه. وهو مذهب الحنفية(١)، والشافعية(٢)، والحنابلة(٣)، واختاره الطبري(٤).

القول الثاني: أن الرضاع واجب على الأم في حال الزوجية فهو حق عليها إذا كانت زوجة، أو إذا لم يقبل الصبي غير ثديها، أو عدم الأب، إن لم تكن ذات شرف ويسار كثير. وهو مذهب المالكية(٥).

القول الثالث: أن الرضاع واجب على الأم مطلقًا، سواء أكانت الزوجة مطلقة أو غير مطلقة. وهو مذهب الظاهرية(٦)، واختاره الفخر

---

(١) انظر: «أحكام القرآن»، الجصاص (١/ ٤٠٨)، «المبسوط»، السرخسي (٥/ ٢٠٩).

(٢) «أحكام القرآن»، الشافعي (١/ ٢٦٥).

(٣) «المغني» (١١/ ٤٣٠ ـ ٤٣١).

(٤) «جامع البيان» (٤/ ١٩٩).

(٥) «المدونة الكبرى» (٢/ ٤٩٢).

(٦) «المحلى»، ابن حزم (١٠/ ٣).

الرازي[1]، وابن تيمية[2].

موقف أصحاب المدرسة العقلية:

ذهب محمد عبده؛ وتبعه محمد رضا[3]، وأبو زهرة إلى أن الرضاع واجب في حق الأم مطلقًا.

قال أبو زهرة: «.. الفقهاء يقررون أنه مطلوب من المرأة أن ترضع ولدها، ولكنهم يختلفون في مدى هذا الطلب، فالحنفية يرون أن هذا الطلب للندب في جملته، فليس على الأم إرضاع ولدها إلا في حال الضرورة؛ بأن لم يوجد مَن يرضعه سواها، أو لا يلقم الولد إلا ثديها، أو كان الأب عاجزًا عن استرضاع ولده عند ظئر؛ إذ لا يملك أجرتها، وينافي هذا الرأي قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمْ أَن تَسْتَرْضِعُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُم مَّآ ءَاتَيْتُم بِٱلْمَعْرُوفِ﴾؛ لأن هذا يفيد أن الأب غير ملزم بالاسترضاع، بينما رأي الحنفية يفيد بأنه الملزم، والأم غير ملزمة؛ ولما رأوا ذلك قالوا: إن الأم عليها الإرضاع ديانة لا قضاء»[4].

أثر السياق:

ذهب أبو زهرة إلى توهين قول الأحناف القاضي بأن الأمر في الآية للندب؛ لا الوجوب، واستدل لذلك بسياق الآية؛ حيث عقَّب الله الأمر للوالدات بالإرضاع بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمْ أَن تَسْتَرْضِعُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُم مَّآ ءَاتَيْتُم بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ وفيه دلالة بعدم إلزام الأب بالاسترضاع.

---

(١) «مفاتيح الغيب» (٦/٤٥٨).

(٢) «مجموع الفتوى» (٣٤/٦٦).

(٣) «المنار» (٢/٤٠٩ ـ ٤١٠).

(٤) «زهرة التفاسير» (٢/٨٠٥ ـ ٨٠٦).

الدراسة:

استدل أصحاب القول الأول بما يلي:

أولًا: قوله تعالى: ﴿وَإِن تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُۥٓ أُخْرَىٰ﴾ [الطلاق: ٦]، فإذا اختلفا فقد تعاسرا؛ وعليه فليس بواجب عليها إرضاعه(١).

قال الشافعي: «ولا يلزم المرأة رضاع ولدها: سواءٌ كانت عند زوجها، أو لم تكن، إلا إن شاءت. وسواءٌ كانت شريفة أو دنيةً، أو موسرة أو معسرة، لقول الله ﷻ: ﴿وَإِن تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُۥٓ أُخْرَىٰ﴾»(٢).

ثانيًا: قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ﴾ فالوالدة قد تكون مطلقة، والإرضاع لا يلزمها بعد الفرقة، وإذا كان لا يلزمها في هذه الحال؛ فكذلك لا يلزمها وهي في عصمة الزوج.

ثالثًا: أن قوله تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ﴾ محمولة على حال الاتفاق وعدم التعاسر.

رابعًا: قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٦]، فلو كان الإرضاع عليها واجبًا لما استحقت الأجرة(٣).

خامسًا: أن الإرضاع حق للمولود على الأب خاصة كالنفقة، فإن تعذر من الأم لزم الأب الاسترضاع لمولوده من غير أمه.

واستدل أصحاب القول الثاني: بأن المراد بالوالدات حال بقاء النكاح؛ لأنهنّ المستحقات للنفقة والكسوة، ويشهد لذلك قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ﴾ لأن المطلقة لا تستحق الكسوة إذا لم تكن رجعية، بل تستحق الأجرة(٤).

---

(١) «جامع البيان» (٤/ ١٩٩).
(٢) «أحكام القرآن»، الشافعي(١/ ٢٦٥).
(٣) «مفاتيح الغيب» (٦/ ٤٥٨).
(٤) «الجامع لأحكام القرآن» (٣/ ١٦٠).

واستدل **أصحاب القول الثالث**: بقوله تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ فهو وإن كان في اللفظ خبرًا إلا أنه في معنى الأمر، يدل على وجوب الإرضاع مطلقًا؛ سواء كن زوجات غير مطلقات أو مطلقات[1].

❁ النتيجة:

من خلال ما سبق ظهر لي أن ما ذهب إليه أصحاب المدرسة العقلية من القول بوجوب الرضاع على الأم مطلقًا في غير محله، وأن حمل الأمر على الندب هو الأقرب والله أعلم، وذلك لموافقته سياق الآيات، وعليه جمهور الفقهاء من الأحناف والشافعية والحنابلة.



(١) «مفاتيح الغيب» (٦/٤٥٨).



الآية الرابعة

قال تعالى: ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوٓاْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُواْ كُلَّ ٱلْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَٱلْمُعَلَّقَةِ وَإِن تُصْلِحُواْ وَتَتَّقُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [النساء: ١٢٩].

لأهل التفسير في حكم تعدد الزوجات قولان:

القول الأول: أن التعدد جائز، وبه قال جمهور السلف من الصحابة والتابعين، وفقهاء المسلمين[١].

القول الثاني: أن التعدد محرم بتاتًا، وبه قال الشيخ عبد المتعال الصعيدي[٢]، وعبد العزيز فهمي[٣].

موقف أصحاب المدرسة العقلية:

قال محمد عبده: «نظر بعض الميالين إلى منع تعدد الزوجات أنه يمكن أن يستنبط من هذه الآية، وآية: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُواْ فِي ٱلْيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُواْ فَوَٰحِدَةً﴾ [النساء: ٣] أن التعدد غير جائز؛ لأن من خاف عدم العدل لا يجوز له أن يزيد على الواحدة، وقد أخبر الله تعالى أن العدل غير مستطاع، وخبره حق لا يمكن لأحد بعده أن يعتقد أنه يمكنه العدل بين النساء، فعدم

(١) انظر: «جامع البيان» (٦/ ٣٦٤ ـ ٣٦٦).

(٢) مجلة الرسالة، عام ١٣٦٧هـ، نقلًا عن «اتجاهات التفسير في العصر الحديث في مصر وسوريا»، فضل عباس (١/ ١١٤).

(٣) مجلة المجتمع الجديد، نقلًا عن «اتجاهات التفسير في العصر الحديث في مصر وسوريا»، فضل عباس(١/ ١١٤).

العدل صار أمرًا يقينيًّا، ويكفي في تحريم التعدد أن يخاف عدم العدل بأن يظنه ظنًّا، فكيف إذا اعتقده يقينًا؟

كان يكون هذا الدليل صحيحًا لو قال تعالى: ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوٓاْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾ ولم يزد على ذلك، ولكنه لما قال: ﴿فَلَا تَمِيلُواْ كُلَّ ٱلْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَٱلْمُعَلَّقَةِ﴾ الآية، علم أن المراد بغير المستطاع من العدل هو: العدل الكامل الذي يحرص عليه أهل الدين والورع كما بيّناه في تفسير الآية؛ وهو ظاهر قوله تعالى: ﴿وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾ فإن العدل من المعاني الدقيقة التي يشتبه الحد الأوسط منهما بما يقاربه من طرفي الإفراط والتفريط، ولا يسهل الوقوف على حده والإحاطة بجزئياته ـ ولا سيما الجزئيات المتعلقة بوجدانات النفس، كالحب والكره وما يترتب عليهما من الأعمال ـ فلما أطلق في اشتراط العدل اقتضى ذلك الإطلاق أن يفكر أهل الدين والورع والحرص على إقامة حدود الله وأحكامه في ماهية هذا العدل، وأنه ليس هو الفرد الكامل الذي يعم أعمال القلوب والجوارح لأن هذا غير مستطاع ولا يكلف الله نفسًا إلا وسعها»[1].

وقال محمود شلتوت: «.. وقد يكون من أعجب ما استنبط من هذه الآيات أنها تدل على أن التعدد غير مشروع[2]، بحجة أن العدل

---

(١) «تفسير المنار» (٥/ ٣٦٢ ـ ٣٦٣).

(٢) ومن تلكم الاستنباطات ما قاله عبد المتعال: «نعم.. نملك تحريم تعدد الزوجات» انظر: «مجلة الرسالة»، عام ١٣٦٧هـ.

وقول عبد العزيز فهمي: «إن القرآن الكريم يحرم بتاتًا تعدد الزوجات فقوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ [النساء: ٣] ليس المقصود منه إباحة أكثر من واحدة، بل قصد منه تحريم ذلك بتاتًا، وكل ما في الأمر أن صيغة التحريم وردت على عادة القرآن في الاستدراج والتلطيف. فالآية واضحة لكل متذوق أنها هزء وسخرية ممن يريد تعدد الزوجات، لأن المولى ﷻ أردفها بقوله: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُواْ فَوَٰحِدَةً﴾ [النساء: ٣] =

جعل شرطًا فيه بمقتضى الآية الأولى، وأنبأت الآية الثانية أن العدل غير مستطاع، وبذلك حال معنى الآيتين: يبيح التعدد بشرط العدل، والعدل غير مستطاع، فلا إباحة للتعدد.

وواضح أن هذا عبث بآيات الله، وتحريف لها عن مواضعها؛ فما كان الله ليرشد إلى تزوج العدد من النساء عند الخوف من ظلم اليتامى؛ ويضع العدل بين الزوجات شرطًا في التعدد بأسلوب يدل استطاعته والقدرة عليه، ثم يعود وينفي استطاعته والقدرة عليه.

وعلى هذا تُخرج الآيتان على ما يتفق وجلال التنزيل، وحكمة التشريع، ويرشد إليه سياقهما؛ وسبب نزول الثانية منهما: أنه لما قيل في الآية الأولى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا﴾ [النساء: ٣] فهم منه أن العدل بين الزوجات واجب، وتبادر إلى النفوس أن العدل بإطلاقه ينصرف إلى معناه الكامل الذي لا يتحقق إلا بالمساواة في كل شيء، ما يملك وما لا يملك؛ فتحرّج بذلك المؤمنون، وحق لهم أن يتحرجوا؛ لأن العدل بهذا المعنى الذي تبادر إلى أذهانهم غير مستطاع؛ لأن فيه ما لا يدخل تحت الاختيار، فجاءت الآية ترشد إلى العدل المطلوب في الآية الأولى، وترفع عن كواهلهم هذا الحرج الذي تصوروه من كلمة ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا﴾.

وكأنه قيل لهم: العدل المطلوب ليس هو ما تصورتم فضاقت به

= وقوله في موضع آخر: ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوا أَن تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾ [النساء: ١٢٩] و﴿وَلَن﴾ كما يقرر النحاة هي أشد أدوات النفي للمستقبل إذ تنفيه نفيًا باتًّا. فالقرآن يسجل بصريح العبارة أن الاستطاعة مستحيلة؛ أي: إن العلة المتوهمة للتصريح لن تتحقق، والمقرر عند الفقهاء من عقليين وحرفيين أنه متى زالت العلة زال المعلول». مجلة الثقافة، نقلًا عن «اتجاهات التفسير في العصر الحديث في مصر وسوريا»، فضل عباس (١/ ١١٤ ـ ١١٥).

صدوركم، وبه تحرجتم من تعدد الزوجات الذي أباحه الله لكم، ووسع به عليكم، وإنما هو: ألا تميلوا إلى إحداهن كل الميل، فتذروا الأخرى كالمعلقة»[١].

أثر السياق:

ذهب أصحاب المدرسة إلى توهين القول بتحريم التعدد، مستدلين لذلك بسياق الآية حيث بيَّن سبحانه المراد بالعدل المنفي تحققه فقال: ﴿فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ﴾ فعلم أن المراد بالعدل في الآية الذي يعم أعمال القلوب والجوارح، وهذا غير مستطاع.

الدراسة:

استدل أصحاب القول الأول بما يلي:

أولًا: قوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾ [النساء: ٣]. فالآية دلت على جواز التعدد.

ثانيًا: أجمع علماء الآمة على جواز نكاح الرجل لأربع نسوة، وعدم الجواز فوق ذلك[٢].

ويستدل لأصحاب القول الثاني: بقوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ﴿٣﴾﴾ فقد قررت الآية عدم استطاعة الرجال العدل بين نسائهم، ونفي استطاعة العدل يفهم منه نفي جواز تعدد النساء؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾.

---

(١) «الإسلام عقيدة وشريعة» (١٨٢ ـ ١٨٣).

(٢) انظر: «مفاتيح الغيب» (١٠/ ١٨١)، «الجامع لأحكام القرآن» (٥/ ١٣)، «روح المعاني» (٤/ ١٩٣).

وأجيب عنه: بأن عدم القدرة المنفي في الآية هو العدل في الأمور القلبية كالحبِّ والجماع.

قال ابن عباس: ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوٓاْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾؛ يعني: في الحبِّ والجماع[1].

يؤيد هذا ما خُتمت به الآية: ﴿وَإِن تُصْلِحُواْ وَتَتَّقُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ **والمعنى**: وإن تصلحوا أعمالكم أيها الناس، فتعدلوا في قسمكم بين أزواجكم وما فرض الله لهنّ عليكم من النفقة والعشرة بالمعروف، فلا تجوروا في ذلك، وتتقوا الله في الميل الذي نهاكم عنه، بأن تميلوا لإحداهنّ على الأخرى، فتظلموها حقها مما أوجبه الله لها عليكم، فإن الله يستر عليكم ما سلف منكم من ميلكم وجوركم عليهنّ قبل ذلك بتركه عقوبتكم عليه، ويغطي ذلك عليكم بعفوه عنكم ما مضى منكم في ذلك قبل[2].

النتيجة:

من خلال ما سبق ظهر جليًّا أن القول بتحريم التعدد مطلقًا قول باطل عارٍ عن الصحة، لمخالفته الوحيين، وإجماع المسلمين، والله أعلم.



(١) «جامع البيان» (٧/ ٥٦٧ ـ ٥٧٠).
(٢) المصدر السابق (٧/ ٥٧٦).

الخاتمة

وبعد أن منَّ الله عليَّ بإتمام البحث، أختم بذكر بعض النتائج التي خَلَصتُ إليها من خلال هذه الدراسة، وهي كالتالي:

١ ـ **السياق القرآني هو:** ما يُحيط بالنص من عوامل داخلية أو خارجية، لها أثر في فهمه، من حال المخاطِبِ، والمُخاطَب، والغرض الذي سيق له، والجو الذي نزل فيه.

٢ ـ أن فكرة السياق القرآني، كانت واضحة لسلف الأمة، وضوح الشمس في رابعة النهار.

٣ ـ تبيَّن لي بوضوح ما للسياق من دور مهم في فهم النصوص عامةً، ونصوص الوحيين خاصة.

٤ ـ أن السبب الرئيس في اضطراب رواد المدرسة العقلية، هو تقديس العقل، وإبطال أو تأويل ما خالفه، سواء كان من الكتاب أو من السُّنَّة.

٥ ـ تجرأ رواد المدرسة العقلية على أصحاب رسول الله ﷺ، والتابعين لهم بإحسان.

٦ ـ قرَّرَ رجال المدرسة قواعد السياق تقريرًا نظريًّا فأجادوا وأحسنوا، لكنهم نقضوا ذلك حينما تصادمت مع أفكارهم وعقولهم.

٧ ـ أحسنت المدرسة العقلية؛ حينما دعت المفسرين إلى عدم القبول المطلق لكل ما ورد عن السلف، بل لا بد من تدقيقِ وتمحيصِ المنقول قبل القبول.

٨ ـ اعتنت المدرسة بإظهار الوحدة الموضوعية للقرآن، وسبكها بعبارة جميلة، واستنباطات لطيفة.

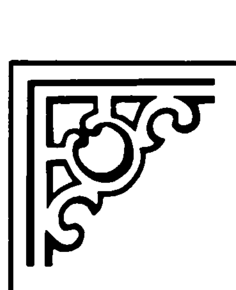
وأود أن أشير إلى بعض التوصيات التي أرى أنها بحاجة إلى مزيد بحث، ودراسة:

١ ـ عادات القرآن، مصطلح تكرر كثيرًا في كتب المدرسة العقلية الحديثة، وهو بحاجة إلى تصنيف وتأليف.

٢ ـ جمعُ قواعد الترجيح، ومنهج المدرسة في تقريرها، وتطبيقها في التفسير.

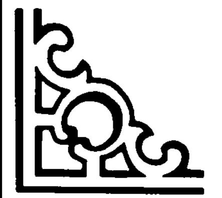
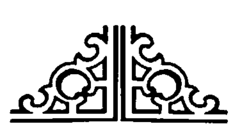
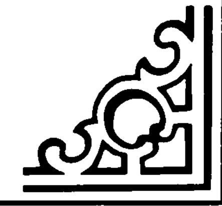
وفي الختام أسأل الله جل وعلا التوفيق والسداد، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وصلى الله وسلم على نبيِّنا محمد، وعلى آله وصحبه والتابعين.







الفَهَارِسُ

فِهْرِسُ المَصَادِرِ وَالمَرَاجِعِ

حرف (أ)

١ ـ **اتجاهات التفسير في العصر الحديث في مصر وسوريا**، فضل عباس، رسالة لم تطبع.

٢ ـ **الإتقان في علوم القرآن**، للسيوطي، مكتبة المعارف، الرياض، ط. الثانية، ١٤١٦هـ.

٣ ـ **الاتجاه العقلاني لدى المفكرين الإسلاميين المعاصرين**، سعيد الزهراني، رسالة لم تطبع.

٤ ـ **إتقان البرهان في علوم القرآن**، فضل عباس، دار الفرقان، عمان، ط. الأولى، ١٤١٧هـ.

٥ ـ **الإجماع في التفسير**، لمحمد الخضيري، دار الوطن، الرياض، ط. الأولى، ١٤٢٠هـ.

٦ ـ **أحكام أهل الذمة**، ابن قيم الجوزية، ت: يوسف البكري، دار الرمادي، الدمام، ط. الأولى، ١٤١٨هـ.

٧ ـ **الإمام محمد عبده ومنهجه في التفسير**، عبد الغفار عزيز، دار الأنصار، القاهرة، بدون.

٨ ـ **إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام**، ابن دقيق العيد، ت: أحمد شاكر، مكتبة السُّنَّة، ط. الأولى، ١٤١٤هـ.

٩ ـ **أحكام القرآن**، لأبي بكر الجصاص، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون.

١٠ ـ **أحكام القرآن**، لأبي بكر محمد بن العربي، ت: محمد عطا، دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ.

١١ ـ **أحكام القرآن**، للكيا الهراسي، دار الكتب العلمية، ط. الأولى، ١٤٠٣هـ.

١٢ ـ **أحكام القرآن**، لمحمد بن إدرس الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى، ١٤١٢هـ.

١٣ ـ أحكام القرآن، لظفر التهانوي، دار القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي، ط. الثالثة، ١٤١٨هـ.

١٤ ـ الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم، دار الأوقاف الجديدة، ط. الأولى، ١٤٠٠هـ.

١٥ ـ إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، لأبي السعود العمادي، دار إحياء التراث، بدون.

١٦ ـ إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد الشوكاني، ت: سامي الأثري، دار الفضيلة، مكة، ط. الأولى، ١٤٢١هـ.

١٧ ـ إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، لمحمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ.

١٨ ـ أساس البلاغة، أبي القاسم محمود الزمخشري، دار الكتب العلمية، بدون.

١٩ ـ أسباب النزول، للواحدي، ت: أيمن شعبان، دار الحديث، القاهرة، ط. الرابعة، ١٤١٩هـ.

٢٠ ـ أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص، عماد الرشيد، دار الشهاب، دمشق، ط. الأولى، ١٤٢٠هـ.

٢١ ـ أسد الغابة في معرفة الصحابة، لابن الأثير، ت: علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى، ١٤١٥هـ.

٢٢ ـ الأسماء والصفات، للبيهقي أحمد بن الحسين، تحقيق: عبد الله الحاشدي، مكتبة السوادي، جدة، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ.

٢٣ ـ السُّنَّة، لأبي عاصم الشيباني، ت: الألباني، المكتب الإسلامي، ط. الأولى، ١٤٠٠هـ.

٢٤ ـ أصول الدين عند أبي حنيفة، محمد الخميس، دار الصميعي، الرياض، ط. الأولى، ١٤١٦هـ.

٢٥ ـ أصول السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، ت: أبو الوفاء الأفغاني، دار المعرفة.

٢٦ ـ أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، لمحمد الأمين الشنقيطي، دار الكتب العلمية، ط. الأولى، ١٤٢١هـ.

٢٧ ـ الأعلام، لخير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة العاشرة، ١٩٩٢م.

٢٨ ـ الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ت: محمد عماره، دار الشروق، ط. الأولى، ١٤١٤هـ.

٢٩ ـ أفعال الرسول ﷺ ودلالتها على الأحكام، محمد العروسي، دار المجتمع، جدة، ط. الأولى، ١٤٠٤هـ.

٣٠ ـ أفعال الرسول ﷺ ودلالتها على الأحكام الشرعية، محمد الأشقر، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط. الأولى، ١٣٩٨هـ.

٣١ ـ أنوار التنْزيل، وأسرار التأويل، للبيضاوي، دار الكتب العلمية، ط. الأولى، ١٤٠٨هـ.

٣٢ ـ الأيات المنسوخة في القرآن الكريم، لعبد الله الشنقيطي، مكتبة العلوم والحكم، بدون.

٣٣ ـ أيات الأحكام في المغني لابن قدامة، ناصر العمران، مكتبة التوبة، ط. الأولى، ١٤٢٤هـ.

٣٤ ـ الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه، لمكي بن أبي طالب، تحقيق: أحمد فرحات، دار المنارة، جدة، ط. الأولى، ١٤٠٦هـ.

٣٥ ـ الإيمان، لابن منده، تحقيق: علي الفقيهي، مؤسسة الرسالة، ط. الثانية، ١٤٠٦هـ.

٣٦ ـ الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، لابن عبد البر، تحقيق: عبد المعطي قلعجي، دار ابن قتيبة، دمشق، ط. الأولى، ١٤١٤هـ.

٣٧ ـ الإسلام عقيدة وشريعة، لمحمود شلتوت، دار الشروق، ط. الرابعة عشر، ١٤٠٨هـ.

٣٨ ـ الأعلام، لخير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط. الخامسة عشر، ٢٠٠٢م.

٣٩ ـ الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الإعتزال، أحمد بن المنيِّر، دار إحياء التراث، ط. الأولى، ١٤١٧هـ.

٤٠ ـ الفتاوى، دراسة لمشكلات المسلم المعاصر في حياته اليومية، لمحمود شلتوت، دار الشروق، ط. الثامنة عشر، ١٤٢١هـ.

حرف (ب)

٤١ ـ بحر العلوم، لأبي الليث السمرقندي، تحقيق: علي معوض وزميليه، دار الكتب العلمية، ط. الأولى، ١٤١٣هـ.

٤٢ - **البحر المحيط**، تفسير أبي حيان، تحقيق: عادل عبد الموجود وزملائه، دار الكتب العلمية، ط. الأولى، ١٤٢٢هـ.

٤٣ - **البحر المحيط في أصول الفقه**، بدر الدين الزركشي، اعتنى به: عمر الأشقر، وزارة الشؤون الإسلامية بالكويت، ط. الأولى، ١٤٠٩هـ.

٤٤ - **بدائع التفسير الجامع لتفسير الإمام ابن القيم**، جمعه: يسري السيد محمد، دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٤٥ - **بدائع الصنائع، في ترتيب الشرائع**، لعلاء الدين الكاساني، دار الكتاب العربي، ط. الثانية، ١٤٠٢هـ.

٤٦ - **بدائع الفوائد**، لابن القيم، ت: محمد الزغلي، دار المعالي، عمان، ط. الأولى، ١٤٢٠هـ.

٤٧ - **البرهان، في علوم القرآن**، للزركشي، ت: يوسف المرعشلي، دار المعرفة، بيروت، ط. الأولى،١٤١٠هـ.

٤٨ - **بصائر ذوي التمييز، في لطائف الكتاب العزيز**، الفيروزآبادي، ت: محمد النجار، وزارة الأوقاف المصرية، ط. الثالثة، ١٤١٦هـ.

حرف (ت)

٤٩ - **تاج العروس، من جواهر القاموس**، لمحمد مرتضى الزبيدي، ت: جماعة من المحققين، مطبعة حكومة الكويت، ١٣٨٥هـ.

٥٠ - **تاريخ بغداد**، الخطيب البغدادي، ت: مصطفى عطا، دار الكتب العلمية، ط. الأولى، ١٤١٧هـ.

٥١ - **التاريخ الكبير**، للإمام البخاري، دار الكتب العلمية، بيروت.

٥٢ - **تاريخ مدينة دمشق**، لأبي القاسم بن عساكر، ت: محب الدين، دار الفكر، ١٤١٥هـ.

٥٣ - **التبيان في أقسام القرآن**، لابن القيم، دار الكتب العلمية، صححه: طه يوسف شاهين، ١٤٠٢هـ.

٥٤ - **التحرير والتنوير**، لمحمد الطاهر ابن عاشور، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م.

٥٥ - **ترجيحات الإمام ابن جرير في التفسير**، رسالة دكتوراه في جامعة الإمام، الرياض، إعداد: حسين بن علي الحربي، مطبوعة بالحاسب الآلي، ١٤٢١هـ.

٥٦ ـ **التسهيل، لعلوم التنزيل**، لابن جزي الكلبي، ت: عبد الله الخالدي، دار الأرقم، بدون.

- تفسير أبي حيان = **البحر المحيط**.
- تفسير أبي زهرة = **زهرة التفاسير**.
- تفسير أبي السعود = **إرشاد العقل السليم**.
- تفسير ابن الجوزي = **زاد المسير، في علم التفسير**.
- تفسير ابن جرير = **جامع البيان في تأويل القرآن**.
- تفسير ابن عاشور = **التحرير والتنوير**.
- تفسير ابن كثير = **تفسير القرآن العظيم**.
- تفسير الألوسي = **روح المعاني، في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**.
- تفسير البغوي = **معالم التنزيل**.
- تفسير البيضاوي = **أنوار التنزيل، وأسرار التأويل**.
- تفسير الثعالبي = **الجواهر الحسان، في تفسير القرآن**.
- تفسير الثعلبي = **الكشف والبيان**.
- تفسير الرازي = **مفاتيح الغيب**.
- تفسير الزمخشري = **الكشاف عن حقائق التنزيل**.
- تفسير السعدي = **تيسير الكريم الرحمن**.
- تفسير السمرقندي = **بحر العلوم**.
- تفسير السمعاني = **تفسير القرآن**.
- تفسير ابن جزي = **التسهيل، لعلوم التنزيل**.
- تفسير الخازن = **لباب التأويل، في معاني التنزيل**.
- تفسير الدوسري = **صفوة الآثار والمفاهيم**.
- تفسير الشوكاني = **فتح القدير، الجامع بين فنَّي الرواية والدراية من علم التفسير**.
- تفسير القاسمي = **محاسن التأويل**.
- تفسير القرطبي = **الجامع لأحكام القرآن**.
- تفسير المنار = **تفسير القرآن الحكيم**.
- تفسير القرطبي = **الجامع لأحكام القرآن**.
- تفسير الماوردي = **النكت والعيون**.
- تفسير النسفي = **مدارك التنزيل، وحقائق التأويل**.

• تفسير صديق حسن خان = فتح البيان في مقاصد القرآن.
• تفسير عبد الرزاق الصنعاني = تفسير القرآن.
• تفسير الشنقيطي = أضواء البيان.

٥٧ ـ تفسير الحسن البصري، جمع محمد عبد الرحيم، دار الحديث، القاهرة، بدون.

٥٨ ـ تفسير القرآن، لأبي المظفر السمعاني، ت: ياسر إبراهيم، دار الوطن، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٥٩ ـ تفسير القرآن، للإمام عبد الرزاق الصنعاني، ت: مصطفى مسلم، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

٦٠ ـ تفسير القرآن الحكيم، لمحمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى، ١٤٢٠هـ.

٦١ ـ تفسير القرآن العظيم، للحافظ إسماعيل بن كثير، ت: سامي السلامة، دار طيبة، ط. الأولى، ١٤١٨هـ.

٦٢ ـ تفسير القرآن العظيم مسندًا عن رسول الله ﷺ والصحابة والتابعين، للإمام الحافظ عبد الرحمٰن بن أبي حاتم الرازي، ت: أسعد الطيب، مكتبة نزار الباز، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٦٣ ـ تفسير القرآن الكريم، لمحمود شلتوت، دار الشروق، مصر، ط. التاسعة، ١٤٠٢هـ.

٦٤ ـ تفسير القرآن الكريم، لمحمد بن عثيمين، دار ابن الجوزي، ط. الأولى، ١٤٢٣هـ.

٦٥ ـ التفسير اللغوي للقرآن الكريم، لمساعد بن سليمان الطيار، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٦٦ ـ تفسير المراغي، لأحمد المراغي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى، ١٤١٨هـ.

٦٧ ـ تفسير مقاتل بن سليمان، ت: عبد الله شحاته، دار إحياء التراث، بيروت، ط. الأولى، ١٤٢٣هـ.

٦٨ ـ تفسير النسائي، لأحمد بن شعيب النسائي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط. الأولى، ١٤١٠هـ.

٦٩ ـ تقريب التهذيب، للحافظ ابن حجر العسقلاني، ت: محمد عوامة، الطبعة الثالثة، ١٤١١هـ، دار القلم، دمشق.

٧٠ ـ **تهذيب التهذيب**، لابن حجر العسقلاني، مصوّر عن الطبعة الأولى ١٣٢٦هـ، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر أباد ـ الهند، دار صادر، بيروت.

٧١ ـ **تهذيب اللغة**، لأبي منصور الأزهري، ت: جماعة من المحققين، الدار المصرية للتأليف والترجمة، بدون.

٧٢ ـ **تيسير الكريم الرحمٰن في تفسير كلام المنان**، للسعدي، دار الذخائر، ط. الأولى، ١٤٢٠هـ.

حرف (ث)

٧٣ ـ **الثمر المستطاب في فقه السُّنَّة والكتاب**، الألباني، مؤسسة غراس، الكويت، ط. الأولى، ١٤٢٢هـ.

حرف (ج)

٧٤ ـ **جامع البيان في تأويل أي القرآن**، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق: عبد الله التركي، دار هجر، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.

٧٥ ـ **جامع البيان في تأويل أي القرآن**، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، ت: أحمد شاكر، دار المعارف، ط. الثانية، ١٤١٢هـ.

٧٦ ـ **الجامع الصحيح**، سنن الترمذي، تحقيق: أحمد شاكر، توزيع دار الباز، مكة.

٧٧ ـ **جامع بيان العلم وفضله**، للحافظ ابن عبد البر النمري الأندلسي، دار الكتب العلمية، بيروت.

٧٨ ـ **الجامع لأحكام القرآن**، لأبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

٧٩ ـ **الجامع لأحكام القرآن**، للقرطبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣هـ.

٨٠ ـ **الجرح والتعديل**، للإمام الحافظ عبد الرحمٰن بن أبي حاتم الرازي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الأولى.

٨١ ـ **الجواب الصحيح**، لمن بدل دين المسيح، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: علي بن حسن بن ناصر وزميليه، دار العاصمة، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ.

٨٢ ـ **الجواهر الحسان، في تفسير القرآن**، للثعالبي، تحقيق: علي معوض، وعادل عبد الموجود، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى.

حرف (ح)

٨٣ - **حاشية القونوي على حاشية البيضاوي**، عصام الدين الحنفي، دار الكتب العلمية، ط. الأولى، ١٤٢٢هـ.

حرف (خ)

٨٤ - **خاتم النبيين ﷺ**، لمحمد أبو زهرة، اعتنى به: عبد الله الأنصاري، المؤتمر العالمي الثالث للسيرة النبوية، دولة قطر.

٨٥ - **الخطاب القرآني، دراسة في العلاقة بين النص والسياق**، خلود العموش، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط. الأولى، ١٤٢٦هـ.

حرف (د)

٨٦ - **الدر المصون، في علوم الكتاب المكنون**، لأحمد بن يوسف السمين الحلبي، تحقيق: أحمد الخراط، دار القلم، دمشق، ط. الأولى، ١٤١٣هـ.

٨٧ - **الدر المنثور، في التفسير بالمأثور**، لجلال الدين السيوطي، ت: التركي، مركز هجر، ط. الأولى، ١٤٢٤هـ.

٨٨ - **درء تعارض العقل والنقل**، لابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، نشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الثانية ١٤١١هـ.

٨٩ - **دقائق التفسير**، الجامع لتفسير الإمام ابن تيمية، جمع وتحقيق: محمد السيد الجليند، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٦هـ.

٩٠ - **دلالة السياق**، ردة الله الطلحي، مطبوعات جامعة أم القرى، ١٤٢٥هـ.

٩١ - **دلالة السياق بين التراث وعلم اللغة الحديث**، عبد الفتاح البركاوي، ورق مصور.

٩٢ - **دلالة السياق القرآني وأثرها في التفسير، من خلال تفسير ابن جرير**، عبد الحكيم القاسم، رسالة علمية، لم تطبع.

٩٣ - **دلائل النبوة معرفة أحوال صاحب الشريعة**، لأبي بكر بن الحسين البيهقي، ط. الأولى، ١٤٠٥هـ.

٩٤ - **ديوان الأعشى**، لميمون بن قيس، ت: محمد حسين، بدون.

حرف (ر)

٩٥ - **الرأي الصحيح، في من هو الذبيح**، لعبد الحميد الفراهي، دار القلم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٩٦ ـ **الرد على الجهمية**، الحافظ ابن منده، ت: علي فقيهي، ط. الثانية، ١٤٠٢هـ.

٩٧ ـ **الرد على بشر المريسي**، عثمان الدارمي، ت: رشيد الألمعي، الرشد، ط. الأولى، ١٤١٨هـ.

٩٨ ـ **روح المعاني، في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، لشهاب الدين محمود الألوسي، دار الكتب العلمية، ط. الأولى، ١٤١٥هـ.

٩٩ ـ **روضة الطالبين**، لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي، ت: عادل عبد الموجود وزميله، دار عالم الكتب، ١٤٢٣هـ.

حرف (ز)

١٠٠ ـ **زاد المسير في علم التفسير**، لأبي الفرج عبد الرحمٰن بن علي بن الجوزي، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.

١٠١ ـ **زاد المعاد، في هدي خير العباد**، لابن قيم الجوزية، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرين، دار الرسالة، بيروت، الطبعة الثامنة، ١٤١٢هـ.

١٠٢ ـ **الزهد**، أحمد بن حنبل، دار الكتب العلمية، بدون.

١٠٣ ـ **زهرة التفاسير**، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، بدون.

حرف (س)

١٠٤ ـ **سلسلة الأحاديث الصحيحة**، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط. الرابعة، ١٤٠٥هـ.

١٠٥ ـ **سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة**، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط. الخامسة، ١٤٠٥هـ.

١٠٦ ـ **السُّنَّة**، للحافظ أبي بكر بن أبي عاصم الشيباني، اعتنى به: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط. الأولى، ١٤٠٠هـ.

١٠٧ ـ **السُّنَّة**، لعبد الله بن الإمام أحمد، تحقيق: د. محمد سعيد القحطاني، رمادى للنشر، الدمام، ط. الثانية، ١٤١٤هـ.

١٠٨ ـ **سنن أبي داود**، للحافظ أبي داود السجستاني، إعداد وتعليق: عزت الدعاس، دار الحديث، الطبعة الأولى، ١٣٨٩هـ.

١٠٩ ـ **سنن ابن ماجه**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، المكتبة الفيصلية، مكة.

١١٠ ـ **السنن الكبرى**، للبيهقي، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٣هـ.

١١١ ـ السنن الكبرى، للنسائي، تحقيق: عبد الغفور البنداري، وسيد حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.
١١٢ ـ سنن النسائي، للحافظ أبي عبد الرحمٰن النسائي، اعتنى به: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٩هـ.
١١٣ ـ السياق القرآني، وأثره في الكشف عن المعاني، زيد العمر، مجلة العلوم التربوية والدراسة الإسلامية، جامعة الملك سعود، الرياض، العدد (١٥/ ٢).
١١٤ ـ سير أعلام النبلاء، للذهبي، مؤسسة الرسالة، تحقيق: شعيب الأرنؤوط. وزملائه، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.
١١٥ ـ السيرة النبوية في ضوء المصادر الأصلية، مهدي رزق الله، مركز الملك فيصل للبحوث، ط. الأولى، ١٤١١هـ.
١١٦ ـ السيرة النبوية، لمحمد بن إسحاق، دار الكتب العلمية، ط. الأولى، ١٤٢٤هـ.

حرف (ش)

١١٧ ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد الحنبلي، دار المسيرة بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٩هـ.
١١٨ ـ شرح السُّنَّة، للبغوي، ت: شعيب الأرناؤوط، المكتب الإسلامي، ط. الأولى، ١٣٩٠هـ.
١١٩ ـ شرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز الحنفي، تحقيق: عبد الله التركي وشعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.
١٢٠ ـ شرح العقيدة الواسطية، محمد خليل الهراس، دار الهجرة، الدمام، ط. الثالثة، ١٤١٥هـ.
١٢١ ـ شرح كتاب التوحيد، عبد الله الغنيمان، مكتبة السُّنَّة، ط. الثانية، ١٤١١هـ.
١٢٢ ـ الشرح الممتع، على زاد المستقنع، للشيخ محمد العثيمين، دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.
١٢٣ ـ الشفاء، بتعريف حقوق المصطفى، للقاضي عياض، تحقيق: علي البجاوي، دار الكتاب العربي، بيروت.

حرف (ص)

١٢٤ ـ الصحاح، للجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفار عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ.

١٢٥ ـ صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.

١٢٦ ـ صحيح ابن خزيمة، لأبي بكر بن خزيمة، ت: محمد الأعظمي، المكتب الإسلامي، بدون.

١٢٧ ـ صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل، ت: البغا، دار ابن كثير، ط. الثالثة، ١٤٠٧هـ.

١٢٨ ـ صحيح الترغيب والترهيب، للمنذري ت: محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ط. الأولى، ١٤٢١هـ.

١٢٩ ـ صحيح سنن أبي داود، لمحمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ، المكتب الإسلامي، بيروت.

١٣٠ ـ صحيح سنن الترمذي، لمحمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

١٣١ ـ الصحيح المسند من أسباب النزول، مقبل الوادعي، دار ابن حزم، اليمن، ١٤١٥هـ.

١٣٢ ـ صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث، بيروت.

١٣٣ ـ صفوة الآثار والمفاهيم، من تفسير القرآن العظيم، لعبد الرحمٰن الدوسري، دار المغني، ط. الأولى، ١٤٢٥هـ.

١٣٤ ـ الصواعق المرسلة، على الجهمية والمعطلة، لابن القيم، تحقيق: د. علي الدخيل الله، دار العاصمة، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ.

حرف (ض)

١٣٥ ـ الضعفاء الكبير، لأبي جعفر العقيلي المكي، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.

١٣٦ ـ الضوء المنير على التفسير، ابن القيم، جمع علي الصالحي، مكتبة النور، عنيزة، بدون.

١٣٧ ـ ضعيف الجامع الصغير، للألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٠هـ.

١٣٨ ـ ضعيف سنن الترمذي، لمحمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

حرف (ط)

١٣٩ ـ **طبقات المفسرين**، لشمس الدين محمد بن علي الداودي، تحقيق: علي محمد عمر، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ، مكتبة وهبة، القاهرة.

حرف (ع)

١٤٠ ـ **العذب النمير، من مجال الشنقيطي في التفسير**، جمع خالد السبت، دار ابن القيم، ط. الأولى، ١٤١٨هـ.

١٤١ ـ **العظمة**، لأبي الشيخ الأصبهاني، تحقيق: رضاء الله المباركفوري، دار العاصمة الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

١٤٢ ـ **العقود الدرية، من مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية**، لأبي عبد الله محمد بن عبد الهادي، تحقيق: طلعت الحلواني، طبعة الفاروق الحديثة، القاهرة.

١٤٣ ـ **علم المناسبات، في السور والآيات**، لمحمد بازمول، المكتبة المكية، ط. الأولى، ١٤٢٣هـ.

١٤٤ ـ **عقيدة أصحاب الحديث**، لعبد الرحمٰن بن محمد الصابوني، ت: بدر البدر، الدار السلفية، ط. الأولى، ١٤٠٤هـ.

حرف (ف)

١٤٥ ـ **الفتاوى الكبرى لشيخ الإسلام**، جمع ابن قاسم، وزارة الشؤون الإسلامية بالمملكة العربية السعودية، ١٤٢٠هـ.

١٤٦ ـ **فتح الباري، شرح صحيح البخاري**، لابن حجر العسقلاني، دار المعرفة، الطبعة الأولى، ١٣٧٩هـ.

١٤٧ ـ **فتح البيان، في مقاصد القرآن**، لأبي الطيب صديق حسن خان، المكتبة العصرية، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ.

١٤٨ ـ **فتح القدير، الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، للشوكاني، تحقيق: سعيد لحام، دار الفكر، ط. الأولى، ١٤١٢هـ.

١٤٩ ـ **الفصل، في الملل والأهواء والنحل**، لأبي محمد ابن حزم الظاهري، تحقيق: محمد إبراهيم نصر، وعبد الرحمٰن عميرة، شركة مكتبات عكاظ، جدة، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ.

حرف (ق)

١٥٠ ـ **القاموس المحيط**، لمحمد بن يعقوب الفيروزآبادي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.

١٥١ ـ **القراءات وأثرها في التفسير والأحكام**، لمحمد بازمول، دار الهجرة، الثقبة، ط. الأولى، ١٤١٧هـ.

١٥٢ ـ **القصص القرآني في منطوقه ومفهومه**، لعبد الكريم الخطيب، دار المعرفة، بيروت، ط. الثانية، ١٣٩٥هـ.

١٥٣ ـ **القرآن الكريم كتاب أحكمت آياته**، أحمد محمد جمال، دار إحياء التراث، بيروت، ط. الرابعة، ١٤١٢هـ.

١٥٤ ـ **قواعد الترجيح عند المفسرين**، لحسين بن علي الحربي، دار القاسم، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

١٥٥ ـ **قواعد التفسير جمعًا ودراسة**، لخالد بن عثمان السبت، دار ابن عفان، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

١٥٦ ـ **القول المفيد، على كتاب التوحيد**، ابن عثيمين، دار ابن الجوزي، ط. الثانية، ١٤١٩هـ.

حرف (ك)

١٥٧ ـ **الكامل في ضعفاء الرجال**، عبد الله بن عدي، دار الفكر، بيروت، ط. الثالثة، ١٤٠٩هـ.

١٥٨ ـ **كتاب العرش وما روي فيه**، ابن أبي شيبة، مكتبة السُّنَّة، ت: محمد الحمود، ط. الثانية، ١٤١٠هـ.

١٥٩ ـ **الكشاف عن حقائق التنزيل، وعيوب الأقاويل في وجوه التأويل**، لأبي القاسم محمود الزمخشري، ت: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث، ط. الأولى، ١٤١٧هـ.

١٦٠ ـ **الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها**، لمكي بن أبي طالب، ت: محيي الدين، الرسالة، ط. الثانية، ١٤٠١هـ.

١٦١ ـ **الكشف والبيان**، تفسير الثعلبي، تحقيق: أبي محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

١٦٢ ـ **الكواكب النيرات، في معرفة من اختلط من الرواة**، أبو البركات بن الكيال، ت: عبد القيوم، المكتبة الإمدادية، مكة، ط. الثانية، ١٤٢٠هـ.

حرف (ل)

١٦٣ ـ **اللباب، في علوم الكتاب**، ابن عادل الحنبلي، ت: عادل أحمد عبد الموجود، وزميله دار الكتب العلمية، ط. الأولى، ١٤١٩هـ.

١٦٤ ـ لباب التأويل، في معاني التنزيل، لعلاء الدين علي بن محمد البغدادي، دار الكتب العلمية، ط. الأولى، ١٤١٥هـ.

١٦٥ ـ لسان العرب، لابن منظور، دار صادر، بيروت، ط. الأولى.

١٦٦ ـ لسان الميزان، لابن حجر العسقلاني، دار الكتاب الإسلامي القاهرة، الطبعة الأولى.

حرف (م)

١٦٧ ـ مباحث في علوم القرآن، مناع القطان، مؤسسة الرسالة، ط. الخامسة والعشرون، ١٤١٤هـ.

١٦٨ ـ المجموع شرح المهذب، للنووي، دار الفكر.

١٦٩ ـ مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمٰن بن قاسم، دار عالم الكتب، ١٤١٢هـ.

١٧٠ ـ محاسن التأويل، للقاسمي، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، مؤسسة التاريخ العربي، ط. الأولى، ١٤١٥هـ.

١٧١ ـ المحرر الوجيز، في تفسير الكتاب العزيز، لأبي محمد عبد الحق بن عطية الأندلسي، تحقيق: المجلس العلمي بفاس، ١٤١٣هـ.

١٧٢ ـ المحلى، لابن حزم، تحقيق: أحمد شاكر، دار التراث، القاهرة.

١٧٣ ـ مذكرة في أصول الفقه، محمد الأمين الشنقيطي، دار البصيرة، الإسكندرية، بدون.

١٧٤ ـ محمد رسول الله، لمحمد الصادق عرجون، دار القلم، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ.

١٧٥ ـ مدارك التنزيل، وحقائق التأويل، للنسفي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

١٧٦ ـ المستدرك على الصحيحين، للحاكم، مصطفى عطا، دار الكتب العلمية، ط. الأولى، ١٤١٣هـ.

١٧٧ ـ مسند الإمام أحمد، مؤسسة قرطبة، القاهرة، بدون.

١٧٨ ـ المصنف، لعبد الرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمٰن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط. الثانية، ١٤٠٣هـ.

١٧٩ ـ معالم التنزيل، محيي السُّنَّة البغوي، ت: عثمان جمعه وأخرون، دار طيبة، ط. الثانية، ١٤١٤هـ.

١٨٠ ـ **معالم أصول الفقه عند أهل السُّنَّة والجماعة**، محمد حسين الجيزاني، دار ابن الجوزي، ط. الثانية، ١٤١٩هـ.
١٨١ ـ **معاني القرآن**، للفراء، ت: عبد الفتاح شلبي، دار السرور، بيروت.
١٨٢ ـ **معاني القرآن**، للنحاس، ت: محمد علي الصابوني، نشر: جامعة أم القرى، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.
١٨٣ ـ **معاني القرآن وإعرابه**، للزجاج، ت: د. عبد الجليل شلبي، دار الحديث، ط. الأولى، ١٤١٨هـ.
١٨٤ ـ **المعجم الصغير**، للحافظ أبي القاسم الطبراني، المكتب الإسلامي، ت: محمد الحاج، ط. الأولى، ١٤٠٥هـ.
١٨٥ ـ **معجم البلدان**، لياقوت الحموي، دار صادر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٥م.
١٨٦ ـ **المعجم الكبير** للحافظ أبي القاسم الطبراني، مكتبة العلوم، ت: حمدي السلفي، ط. الثانية، ١٤٠٤هـ.
١٨٧ ـ **معجم مقاييس اللغة**، لابن فارس، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٠م.
١٨٨ ـ **معجم المؤلفين**، لعمر رضا كحالة، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
١٨٩ ـ **مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة**، محمد الموصلي، ت: حسن العلوي، أضواء السلف، ط١، ١٤٢٥هـ.
١٩٠ ـ **مصباح الزجاجه، في زوائد ابن ماجه**، البوصيري، ت: عوض الشهري، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ط. الأولى، ١٤٢٥هـ.
١٩١ ـ **معجم الشعراء**، محمد المرزباني، ت: د.ف كرنكو، ط. الثانية، ١٤٠٢هـ.
١٩٢ ـ **المغني**، لابن قدامة، تحقيق: عبد الله التركي وعبد الفتاح الحلو، دار هجر، القاهرة.
١٩٣ ـ **مفاتيح الغيب**، للرازي، دار الفكر، بيروت، ط. الأولى، ١٤٠١هـ.
١٩٤ ـ **مفردات ألفاظ القرآن**، للراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان داوودي، دار القلم دمشق، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ.
١٩٥ ـ **مقالات الإسلاميين، واختلاف المصلين**، لأبي الحسن الأشعري، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، ١٣٨٩هـ.
١٩٦ ـ **مقدمة في أصول التفسير**، لابن تيمية، وزارة الشؤون الإسلامية، ١٤١٦هـ.

١٩٧ ـ **الملل والنحل**، لأبي الفتح الشهرستاني، مكتبة المتنبي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م.
١٩٨ ـ **المكي والمدني في القرآن الكريم**، عبد الرزاق حسين أحمد، دار ابن عفان، ط. الأولى، ١٤٢٠هـ.
١٩٩ ـ **مناهل العرفان**، لمحمد الزرقاني، دار المعرفة، بيروت، ط. الأولى، ١٤٢٠هـ.
٢٠٠ ـ **منهاج السُّنَّة النبوية**، لابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ.
٢٠١ ـ **منهج الشيخ محمد أبو زهرة في التفسير**، فهد الناصر، رسالة علمية، لم تطبع.
٢٠٢ ـ **منهج ابن حجر في العقيدة**، محمد كندو، مكتبة الرشد، الرياض، ط. الأولى، ١٤١٩هـ.
٢٠٣ ـ **منهج المدرسة العقلية في التفسير**، فهد الرومي، مؤسسة الرسالة، ط. الرابعة، ١٤١٤هـ.
٢٠٤ ـ **المهذب في الفقه الشافعي**، لأبي إسحاق الشيرازي، ت: محمد الزحيلي، دار القلم، دمشق، ط. الأولى، ١٤١٧هـ.
٢٠٥ ـ **موازنة بين منهجي المدرسة الإصلاحية والمدرسة البيانية في التفسير وعلوم القرآن**، رمضان عبد لتواب، لم تطبع.
٢٠٦ ـ **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، للحافظ شمس الدين الذهبي، تحقيق: علي البجاوي، دار المعرفة، بيروت.

حرف (ن)

٢٠٧ ـ **الناسخ والمنسوخ في القرآن العزيز**، لأبي عبيد القاسم بن سلام، تحقيق: محمد المديفر، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.
٢٠٨ ـ **الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم**، للقاضي ابن العربي، تحقيق: عبد الكبير المدكري، مكتبة الثقافة الدينية، ١٤١٣هـ.
٢٠٩ ـ **الناسخ والمنسوخ في كتاب الله ﷻ**، لأبي جعفر النحاس، تحقيق: سليمان اللاحم، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
٢١٠ ـ **النسخ في القرآن الكريم**، لمصطفى زيد، دار الفكر، ط. الثانية، ١٣٩١هـ.
٢١١ ـ **نصب الراية**، لعبد الله الزيلعي، ت: محمد يوسف، دار الحديث، مصر، بدون.

٢١٢ ـ **نظم الدرر، في تناسب الآيات والسور**، لبرهان الدين البقاعي، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط. الثانية، ١٤١٣هـ.

٢١٣ ـ **النكت والعيون**، لأبي الحسن علي الماوردي، راجعه: السيد بن عبد المقصود، دار الكتب العلمية.

٢١٤ ـ **النهاية في غريب الحديث والأثر**، لابن الأثير، ت: علي عبد الحميد، دار ابن الجوزي، ط. الأولى، ١٤٢١هـ.

٢١٥ ـ **نواسخ القرآن**، لابن الجوزي، ت: حسين سليم، دار الثقافة العربية، دمشق، ط. الأولى، ١٤١١هـ.

حرف (و)

٢١٦ ـ **الوسيط في تفسير القرآن المجيد**، لأبي الحسن علي بن أحمد الواحدي، تحقيق: عادل عبد الموجود وزملائه، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

فِهْرِسُ المَوْضُوعَات

الموضوع | رقم الصفحة

الموضوع | رقم الصفحة

الموضوع | رقم الصفحة